This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

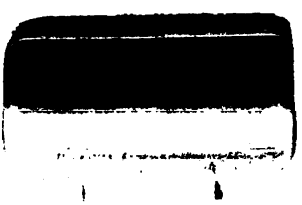
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class



LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF CALIFORNIA

Richard Avenarius

als Begründer des Empiriokritizismus

Eine erkenntniskritische Untersuchung

über das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit

Von

Dr. Oskar Ewald

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF CALIFORNIA

BERLIN
Ernst Hofmann & Co.
1905

B3207
E9

Nachdruck verboten.
Übersetzungsrecht vorbehalten.

Inhalt.

Seite

Vorrede 5

Erster Teil.
Avenarius' Kritik der Transzendenz.

I. **Bedeutung des Empiriokritizismus.**
Nietzsche und Avenarius. — Avenarius als Antimetaphysiker. — Kritische Antimetaphysik. — Reine Beschreibung und Impressionismus. — Psychologismus und Phänomenalismus. — Relativismus. — Negative und positive Tendenz im Empiriokritizismus . . . . . 1—13

II. **Leitende Gesichtspunkte und Disposition.**
Methode. — Definition des Empiriokritizismus. — Wundts Stellung zum Empiriokritizismus . . . . . 13—17

III. **Der menschliche Weltbegriff.**
Die Theorie der Introjektion.

A. Der natürliche Weltbegriff: Elmeente und Charakter. — Sachen und Gedanken. — Relative und absolute Weltbetrachtung. — Sein und Scheinen.

B. Die Introjektion: a) Ursprung der Introjektion, b) Körper und Geist. — Begriff der Innenwelt. — c) Denken und Sein. — Das Objekt, eine Ursache der Wahrnehmung. — Der Gegenstand des Erkennens. — d) Erfahrung und Erkenntnis. — Erkenntnis und Erfahrung. — Naiver Apriorismus.

C. Kritik der Introjektion: Ursprung der Introjektion. — Das Haben. — Die Welt als Wahrnehmung.

D. Restitution des natürlichen Weltbegriffes: a) Die Elemente des natürlichen Weltbegriffes. — Empiriokritische Prinzipialkoordination. — Der Sinn des Gegebenseins. — b) Die Subjektivität der Sinnesqualitäten. — Der naive und der kritische Wahrheitsbegriff.

E. Kritik der Lehre von der Introjektion: a) Der Ursprung der Seele. — Der Begriff der Introjektion. — Die Seele als Modifikation der Materie. — b) Die Seele als Negation. — Resumé. — c) Der Widersinn im Begriff der Introjektion. — Die Wahrnehmungswelt des Mitmenschen. — Die Petitio principii. — d) Die Wahrheit im Begriff der Introjektion. — Denken und Gehirn. — Die Funktion des Denkens. — Theorie der Wechselwirkung. — Wundts Begriff der Introjektion. — Sinnesphysiologie und Erkenntnislehre. — Voluntaristische und intellektualistische Psychologie. — Ökonomie . . . 17—55

IV. **Das Problem der Aussenwelt.**

A. Die empiriokritische Prinzipialkoordination: Denken und Sein. — Objekt und Subjekt.

B. Die Argumente gegen die Metaphysik: Der reine Phänomenalismus. — a) Logisches Argument. — Logisches Argument gegen die Metaphysik. — b) Psychologisches Argument. — Psychologisches Argument gegen die Metaphysik. — Wahrnehmung und Begriff. — Der Gedanke als psychisches Sein und logisches Abstraktum.

Seite

C. Empiriokritizismus und absoluter Idealismus. Das Problem des Solipsismus: Idealismus und Solipsismus. — Avenarius und der Solipsismus. — Der realistische Charakter der empiriokritischen Lehre.

D. Relative und absolute Betrachtungsart: Der absolute Idealismus. — Naiver Idealismus und Realismus. — Alogischer Charakter der empiriokritischen Lehre. — Avenarius als logischer Nihilist . . 55—69

V. **Das Problem der Innenwelt.**

A. Der logische Begriff des Subjektes: Füreinander und Nebeneinander. — Skeptische Bedenken.

B. Der erkenntnistheoretische Begriff des Subjektes: Das erkenntnistheoretische Subjekt. — Das absolute Subjekt. — Das „Gegenüber". — Machs Objektivismus. — Der Objektivismus als Psychologismus. — Sinn der relativen Weltauffassung. — Individualität und erkenntnistheoretisches Subjekt. — Das formale und materiale Subjekt.

C. Der psychologische Begriff des Subjekts: Idealismus und Spiritualismus. — Die Aktivitätstheorie. — Avenarius Willenstheorie. — Wille und psychische Aktivität. — Die Tyrannei des Wortes. — Das Empfindungsatom. — Resumé . . . . . 69—88

Zweiter Teil.

Avenarius' Grundlegung einer immanenten Weltanschauung.

I. **Der Universalbegriff.**

A. Die Ausschaltung der Metaphysik: Empiriokritizismus und Universalmethode. — Avenarius und Kant. — Kritizismus und Empiriokritizismus. — Transzendentale und Eliminationsmethode. — Kritik der reinen Erfahrung. — Avenarius als Sensualist.

B. Das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes: Ökonomie als ein Kriterium der Wahrheit. — Logik und Erfahrung. — Ökonomie und Psychologismus. — Transzendentale und formale Logik. — Die Vitalreihe. — Übergang zur Biologie. — Kritik der Vitalreihe. — Ökonomie und Ideal. — Die Grenzen des Relativismus. — Transzendentalismus und Relativismus. — Die dreifache Definition des Erkenntnisbegriffes. — Erkennen und Denken. — Denken als Monismus.

C. Der Universalbegriff in den „Prolegomena": Substanz und Ursache. — Theorie der Urempfindung.

D. Der Universalbegriff in der Kritik der reinen Erfahrung: Synthetischer Erfahrungsbegriff. — Analytischer Erfahrungsbegriff. — Absoluter Sensualismus. — Abhängige Vitalreihe. — Übergang von den Prolegomena zur Kritik der reinen Erfahrung.

E. Der Universalbegriff im „menschlichen Weltbegriff": Natürlicher Universalbegriff. — Universalbegriff. — Resumé . . . 89—126

II. **Der Empiriokritizismus als Wissenschaftslehre und Universalmethode.** Universalmethode. — Panlogismus. — Dialektik. — Natur und Geist. — Psychologie und Universalmethode. — Machs Monismus. — Immanenz. — Materialismus. — Teleologie. — Der Substanzbegriff. — Die Materie. — Immanente Naturforschung. — Immanente Psychologie. — Empiriokritische Biologie. — Empiriokritische Psychologie. — Geschichtsphilosophie. — Historie und Biologie . . . . . 127—154

III. **Die empiriokritische Schule.** Introjektion und Extrajektion. — Rehmkes Introjektion. — Avenarius und Rehmke. — Karl Hauptmann. — Petzoldt. — Gesetz der eindeutigen Bestimmtheit. — Kausalität in der Psychologie. — Empirische und transzendentale Kausalität. — Psychischer Funktionsbegriff. — Welträtsel. — Willy. — Cornelius. — Außenweltproblem. — Psychische Erwartung. — Avenarius und Laas. — Avenarius und Schuppe. — Impressionismus. — Nietzscheanismns. — Antilogismus . . . . . 155—177

Vorwort.

Zum Verständnis meines Buches muß ich bemerken, daß dasselbe zweierlei Tendenzen im Auge hat, eine kritische und eine positive. Zunächst kam es mir darauf an, die Argumente des Empiriokritizismus zu entkräften. Dann suchte ich auf Grund der Widerlegung die Möglichkeit einer neuen Auffassung zu erhalten, in der die aufgezeigten Irrtümer aufgehoben waren. Die Differenz zwischen Avenarius und meiner Beurteilung seiner Weltanschauung läßt sich wohl mit dem Gegensatze zwischen einer relativistischen Theorie und einer auf Begründung absoluter Erkenntnisformen abzielenden Anschauung identifizieren. Es sollte durch Enthüllung der Konsequenzen, in die jener Relativismus münden muß, die Notwendigkeit einer strengen Konstituierung des Erkenntnisbegriffes deduziert werden. Ein Analoges versuchte ich in meinem Buche „Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen" rücksichtlich des Ethischen. Insofern gibt sich dies Buch als eine Fortsetzung des ersten, als eine Darstellung der gleichen Idee auf neuem Gebiet, unbeschadet seiner inhaltlichen Selbständigkeit. Eine Untersuchung des Zusammenhanges von Erkenntnislehre und Ethik im Kantischen Transzendentalismus soll das dritte und Schlußglied in der Reihe dieser Schriften bilden.

Bei dieser Gelegenheit fühle ich mich gedrängt, meinen verehrten Lehrern, den Herren Professoren Müllner und Jodl, die bei der Konzeption des Buches mir die wertvollsten Winke gaben sowie mir ihren Rat in der Ausarbeitung desselben zuteil werden ließen, meinen innigsten Dank auszusprechen.

Wien, im Februar 1905.

Oscar Ewald.
(Dr. Oscar Friedländer.)

Erster Teil.

Avenarius' Kritik der Transzendenz.

Erster Teil.

Avenarius' Kritik der Transzendenz.

I.

Bedeutung des Empiriokritizismus.

War bereits meine Nietzsche-Arbeit[1]) von der Tendenz erfüllt, nicht bloß eine monographische Reproduktion eines bestimmten historischen Systems zu geben, sondern unabhängig von diesem allgemeine, freilich auch ihm inhärente Probleme aufzurollen, Probleme wie das der ewigen Wiederkunft des Gleichen und das des Übermenschen, so gilt ein Analoges für das vorliegende Buch. Es übernimmt nicht des Avenarius geistiges Vermächtnis, um Zeile für Zeile in sklavischem Anschluß ans Original zu glossieren, sondern abermals sind es, abgelöst vom festen Untergrunde des eigentlichen Themas, Ideen von allgemeiner Tragweite, denen es sich hingibt, Hauptprobleme der Philosophie, die nicht an ein einzelnes Buch gebunden bleiben, sondern vor das Forum der ganzen Menschheit gehören. Das ist aber bloß eine Ähnlichkeit der Methode, der Form. Indessen auch was den Inhalt angeht, ist das vorliegende Buch recht eigentlich als Fortsetzung jener Arbeit anzusehen. In der letzteren wollte ich in Nietzsche und über Nietzsche hinaus die Möglichkeit einer absoluten Ethik diskutieren. Ich spielte einen Standpunkt gegen den andern aus: und glaube gefunden zu haben, daß die evolutionistische Moraltheorie, die von heute ist und die Stunde regiert, ein Irrwisch ist. Ich glaube gefunden zu haben, daß Ethik ihrem Wesen nach autonom ist und den Schwerpunkt nicht außerhalb ihrer selbst suchen darf. Jetzt möchte ich Ähnliches auf dem Gebiet der Erkenntnislehre im weitesten Umfang des Begriffes leisten. Ich will die physiologische Methode dadurch ad absurdum führen, daß ich ihre Konsequenzen begreifen lehre: und damit der Erkenntnistheorie ihre Souveränität in ihrem Gebiet sichern.[2])

[1]) „Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen", Ernst Hofmann & Co., Berlin 1903.

[2]) Die Grenzscheidung zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie ist allerdings an der Tagesordnung. Man vergleiche Windelbands „Präludien",

Beide Schriften enthalten von anderen Ausgangspunkten aus Ansätze zu einer Darstellung und Kritik des Relativismus. Denn dieser, in seiner nihilistischen Erscheinungsform, entdeckt sich hier und dort in Nietzsche und Avenarius, als eine in beiden latente Möglichkeit, die Ethik und Erkenntnistheorie bedroht. Und ich wollte nachweisen, daß als einziger Schutz sich hüben und drüben die Idee eines allgemeinen Wertes erhebt, in dem empirisches Erkennen und Wollen seine Begründung und zugleich seinen Zweck findet.

Über die Motive, die mich bestimmt haben, an Nietzsche anzuknüpfen, brauche ich hier nichts nachzutragen. Aber die Wahl des Empiriokritizismus, als eines Mittels, so wichtiger Erkenntnisse teilhaft zu werden, muß ich hier mit einigem begründen.

Die Bedeutung eines Denkers kann in zweierlei gelegen sein: darin, daß er den ersten Anstoß zu einer geistigen Bewegung gibt, und darin, daß er diese Bewegung in sich zum Abschluß bringt. Dort ist er groß als Schöpfer, hier als Repräsentant; dort ruft er eine neue Zukunft ins Leben, hier lehrt er eine Vergangenheit deuten und begreifen. Der Entdecker ist sicherlich größer als der Vollender. Wem aber das meiste an der Erkenntnis der philosophischen Probleme gelegen ist, für den verschiebt sich der Standpunkt; er wird diejenigen Denker ins Auge fassen, die sich an ihre Probleme völlig hingeben, in sie einwachsen, ohne sie aktiv von außen her zu bestimmen; die sich keine neuen Aufgaben stellten, aber den alten einen möglichst präzisen Ausdruck geben; diejenigen, die vollenden, und nicht die, welche anfangen. Denn ihr eigentlicher Wert liegt nicht in dem, was ihrer geistigen Individualität entstammt, sondern darin, daß sie als Symptome gelten können, daß sie der stärkste Ausdruck einer bestimmten Weltanschauung sind, die sich in ihnen gleichsam selber durchsichtig wird.

Ein solcher Denker war Richard Avenarius. Die Bedeutung und Tragweite seiner Lehre hier im voraus zu bestimmen, wäre natürlich gefehlt. Aber so viel darf ich vorwegnehmen: was unser Interesse an ihr festhält, ist nicht die Neuheit derselben, sondern die Konsequenz,

---

Volkelts „Erfahrung und Denken", zumal die einleitenden Kapitel, Rehmkes „Die Welt als Wahrnehmung und als Begriff", besonders 3. „Das Element der Erkenntnis", Hermann Cohens „Kants Theorie der Erfahrung" sowie sein „System der Philosophie". Am radikalsten ist F. J. Schmidt „Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie". Nicht weniger interessant ist der auf Bolzano, freilich wohl auch auf Kant zurückführende Versuch Husserls im 1. Band seiner „Logischen Untersuchungen", Psychologie und formale Logik gegen einander abzugrenzen.

mit der er einen philosophischen Standpunkt vertreten hat. Unter allen antimetaphysischen, immanenten Denkern ist er der radikalste. Und so ist er wie wohl kein anderer geeignet, uns über jene Theorie aufzuklären, in deren Dienst er sich und sein Schaffen stellte.

Der äußere Aspekt zwar könnte leicht irreführen. Avenarius ist der Begründer einer Schule, die sich den etwas anspruchsvollen Namen „Empiriokritizismus" beigelegt hat. Aber dies wird uns nicht irremachen. Es waren zuweilen die abhängigsten Philosophen, die sich ohne jede Beziehung zu Gegenwart und Vergangenheit wähnten. Ein Seitenblick auf Nietzsche genügt. Schulgründungen haben weder in alter noch in neuer Zeit etwas für die Originalität des Stifters bewiesen.

Den Begriff des Empiriokritizismus zu definieren, um die Richtigkeit des Gesagten zu erhärten, wäre nicht so einfach. Avenarius selber hat ihn zu sehr im Unklaren gelassen. Aber es soll sich im weiteren zeigen, daß er im wesentlichen auf das hinauskommt, worauf eben hingewiesen worden: auf die antimetaphysische Grundtendenz. Im übrigen beschränkt er sich nicht auf eine feste Zahl von Lehrsätzen, die gleichsam sein philosophisches Inventar enthielten, sondern bezeichnet einen allgemeinen, erkenntnistheoretischen Standpunkt, dessen vollinhaltliche Bestimmung bloß dadurch gewonnen werden kann, daß man sein Verhältnis zu den einzelnen Problemen erörtert.

Der Empiriokritizismus ist extrem antimetaphysisch, ja, im Grunde genommen, eigentlich ametaphysisch. Den verschiedenen Auffassungen gegenüber, die entweder eine konstruktive oder kritische Metaphysik vertreten haben,[1]) oder der transzendenten Spekulation im Hinblick auf die Dunkelheit und Fragwürdigkeit ihrer Ergebnisse überhaupt abhold waren, besteht die Denkbarkeit einer Weltanschauung, die der Metaphysik keinen Platz in ihrem System gönnt und nicht bloß gegen jede Art konkreter metaphysischer Dogmatik Stellung nimmt, sondern nicht einmal die abstrakte Denkbarkeit einer Metaphysik überhaupt anerkennen will. Für sie gibt es nichts anderes als Bewußtseinsinhalte. Alles, was Existenzberechtigung hat, muß diese daran legitimieren, daß es Gegenstand des menschlichen oder eines dem menschlichen analogen Bewußtseins ist. Berkeley ist in der Lehre vom Geiste, die notwendig transzendent ist, seiner naturphilosophischen Immanenz untreu geworden. Bei Hume finden sich deutlichere Ansätze zu jener extrem positivistischen Richtung. Allein es blieb erst einigen Denkern der

[1]) Konstruktiv ist die Metaphysik der deutschen Idealphilosophie von Fichte bis Wundt und Hartmann, kritisch ist die Metaphysik Kants.

neuesten Zeit, vornehmlich Laas und Schuppe[1]) vorbehalten, sie mit vollster Präzision allseitig auszugestalten. Das Schwergewicht ihrer Argumentationen ruht in dem Hinweis auf die Unmöglichkeit, jemals den Umfang des Bewußtseins zu überschreiten. Denn das Gebiet, um das man seinen bisherigen Besitzstand vergrößert hätte, würde notwendig sogleich wieder ein Element das Bewußtseins werden. Bereits in ihren Voraussetzungen also liegt die Metaphysik mit sich selber im Widerspruch.

Diese Beweisführung hat, was auch immer ihr logischer Wert sein möge, eine Lücke, die sie ausfüllen muß, um im Kampfe gegen die Dogmen nicht selber zum Dogma zu werden. Hat sie die Metaphysik vermöge eines überaus simpeln und eben darum Verdacht erweckenden Schlußverfahrens zur Fiktion degradiert, so bleibt die Notwendigkeit, die Fiktion der Metaphysik zu erklären, ihre Fehlerquelle zu entdecken und für alle Zukunft zu verschließen. Es ist ein Gegenstück zur antiken Spekulation. Dort schrumpft die empirische Realität vor der Metaphysik in Nichts zusammen. Es führte nirgends ein gangbarer Weg vom Schein zum Sein. Das ist die dogmatische Metaphysik.[2]) Umgekehrt ist der immanenten Philosophie die Erfahrungswelt das Sein und die Metaphysik der Schein. Solange sie aber diesen „Schein" bloß verurteilt und nicht aus seinen Entstehungsgründen heraus begreift, gewinnt sie keinen sichern Halt und bleibt demnach dogmatischer Empirismus. Sie müßte, um diese Klippe der Dogmatik zu meiden, auch für eine dauernde Elimination des sonst immer wieder sich erneuernden Fehlers, dem gegenüber es wenig hilft, sich in energischen Protesten zu erschöpfen, die hinreichenden Garantien bieten. Eine solche Erkenntniskritik, die mit jeder speziellen metaphysischen Spekulation auch den transzendentalen Hang zur Metaphysik als Illusion enthüllte, würde nicht bloß gegen einzelne Irrtümer Abhilfe gewähren, sondern den Grundirrtum selber energisch an der Wurzel fassen. Es wäre die größte und nachhaltigste aller geistigen Fernwirkungen.

Dieser Versuch ist von Avenarius unternommen worden. Seine Bedeutung steht daher ganz außer Frage, einerlei, ob man ihn im ganzen wie im einzelnen als gelungen betrachten will. Die Stellung zur Meta-

---

[1]) Laas, „Idealismus und Positivismus", Schuppe, „Erkenntnistheoretische Logik".

[2]) So insbesondere bei Heraklit, bei den Eleaten, sowie im Platonismus. Vergleiche Überweg, „Grundriß der Geschichte der Philosophie" I[5], Seite 44 sqq., Seite 69 sqq., sowie Gomperz, „Griechische Denker" I, 49 sqq., 136 sqq.

physik ist wohl die markanteste Eigentümlichkeit unseres Philosophen. Allein der Empiriokritizismus bedarf außer dieser ganz allgemeinen Orientierung noch der näheren Bestimmung. Es ist daher geboten, auf einige besonders charakteristische Merkmale hinzuweisen.

Der Philosoph ist Zuschauer, aber so ganz im Schauen versunken, daß darüber die Reflexion auf seine eigene Person gänzlich in den Hintergrund tritt. Er spielt bloß die Rolle des Beobachters. Daß er selber diese Rolle spielt, übersieht er. Früher hatte die Philosophie in der Regel damit begonnen, daß sie an allem zweifelte und nach Kriterien für Wahr und Falsch forschte, um über jene Skepsis hinauszukommen. Bei Avenarius erscheint dieser Standpunkt in sein Gegenteil umgelegt. „Alles zunächst als wahr zuzulassen, schien mir nicht naiver, als damit den Anfang machen zu wollen, nichts als wahr anzunehmen." In den zitierten Worten liegt ein Glaubensbekenntnis. Sie bedürfen noch einiger erläuternder Zusätze.

Nichts behaupten und alles erklären wollen; sogar dies erklären, daß man nichts behaupten will; und dabei immer und überall im Bereich der reinen Beschreibung bleiben; keinem Imperativ und keiner Norm gehorchen; aber auch keinem Imperativ und keiner Norm widersprechen; alle Imperative und Normen in kausale Beziehungen auflösen; so daß allein die Phänomene reden und der Mensch das Sprachrohr abgibt: da hat man in wenigen Zügen das Leitmotiv seiner Methodik. Der Philosoph spricht nicht mehr: „dies sollte sein", wohl aber: „dies ist" und „dies mußte sein". Er bleibt den Objekten gegenüber objektiv, ohne aus Eigenem etwas an sie heranzubringen.[1])

Faßt man demnach sein psychologisches Verhalten ins Auge, so ist Avenarius Impressionist,[2]) wenn man diesen Begriff nicht einseitig für das ästhetische Gebiet reservieren will. Er sucht theoriefrei und ohne jede Voreingenommenheit an die Phänomene heranzutreten und sie für sich sprechen zu lassen, derart nach der Wahrheit zu streben, ohne seinem Streben schon einen bestimmten Begriff der Wahrheit unterzulegen, sogar dem Wort zu mißtrauen, weil es so häufig unsichtbare Vorurteile und längst überwundene Irrtümer verewigt. All das kann in

---

[1]) Dazu „Kritik der reinen Erfahrung" I. Vorrede.

[2]) „Erkenntnistheoretischer Impressionismus": ein Terminus, der mir zum ersten Male in einer Schrift von Goldstein „Die Humesche Geschichtsauffassung" begegnet, wo er für Ernst Machs System gebraucht wurde. Mir scheint er nicht übel das Analoge in der modernen Kunst und der modernen Philosophie zu markieren.

obengenanntem Sinn mit Fug und Recht erkenntnistheoretischer Impressionismus genannt werden. Aus demselben Grunde ist Avenarius auch exklusiver Empirist. Es liegt in jenem einseitig rezeptiven Verhalten begründet, daß die Erfahrung alleinige Instanz für den ganzen Erkenntnisvorgang wird, wobei aber freilich hier Eines im Auge zu behalten bleibt: daß Avenarius gleich im voraus den exklusiven Empirismus nicht in sein Programm aufnehmen durfte, da der Begriff der Erfahrung von ihm zunächst fluktuierend gedacht wird und der näheren Definition bedarf.

In methodologischer Beziehung huldigt Avenarius einem konsequenten Psychologismus. Denn da alles, was ist, bloß nach Maßgabe seines Erfahrenseins existiert, und jede Erfahrung für ihn, seinem Impressionismus zufolge, ein psychologisches Faktum ist und nicht mehr als ein psychologisches Faktum, so leuchtet ein, daß er die Psychologie auch in jeder Frage der Erkenntnistheorie zu Rate ziehen muß, ja daß diese für ihn überhaupt nicht mehr bedeutet als ein psychologisches Problem. Geht man nicht von bestimmten logischen Voraussetzungen aus, die von jedweder Induktion unabhängig sind, so ist man auf die einzelnen psychologischen Erfahrungsdaten, die nacheinander ins aktuelle Bewußtsein treten, angewiesen. Avenarius hält sich durchgängig an die genetische, nicht an die kritische und transzendentale Methode.[1]) Darauf gründen sich auch seine Ansprüche, im Gegensatz zu den speziellen Erkenntnistheorien, die rücksichtlich der Begriffe „Erkenntnis" und „Erfahrung" von einem bereits festgelegten Schema ausgehen, zu einer allgemeinen Erkenntnistheorie, ohne metaphysische und logische Prämissen, den Grund gelegt zu haben.

In Hinsicht der Metaphysik ist Avenarius Phänomenalist. Er ist es bestimmter als Berkeley, bestimmter sogar als Hume. Maßgebend sind dabei für ihn Motive philosophischer und psychologischer Natur. Jenen kommt freilich der Vorrang zu. Es gibt keine Transzendenz, weil das denkende Subjekt sich nicht seiner selbst zu entäußern imstande ist. Was nicht als Phänomen angeschaut werden kann, dessen Existenz soll auch nicht gedacht werden können. Denn auch das Denken ist nicht bloß wie bei Hume eine Kopie der unmittelbar erhaltenen Eindrücke,[2]) sondern eine eigentümliche Modifikation der

[1]) Zu dieser Terminologie vgl. Windelband, „Präludien".

[2]) Hume, „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand", 2. Abschnitt: „Vom Ursprung der Ideen". — „Abhandlung über die menschliche Natur". I. Buch, I. Teil, 1. Abschnitt: „Von dem Ursprunge unserer Begriffe".

Phänomene selber. Das ist die psychologische Seite des von Avenarius mit eherner Konsequenz vertretenen Phänomenalismus. Der prinzipielle Unterschied von Anschauung und Denken, von Wahrnehmung und Begriff ist damit überwunden. Die immanente Weltanschauung ist ins Leben getreten, wenn alles Sein als Bewußtseinsinhalt gesetzt ist. Aber wie der Begriff des Bewußtseins selber, so ist der der Bewußtseinsinhalte vieldeutig und unbestimmt, wie vor allem der Streit zwischen Intellektualismus und Voluntarismus kundgibt. Erst damit, daß Avenarius „Denken" und „Wollen" in ihren elementaren und komplexen Formen aus gleichwertigen Phänomenen zustandekommen läßt, zeigt er sich als Vertreter eines immanenten Phänomenalismus.

In seinen höchsten logischen und entologischen Ergebnissen endlich ist Avenarius Relativist. Das ist auch ohne weiteres einzusehen. Aus allem früher Gesagten, das man sich der Reihe nach wieder vergegenwärtigen mag, folgt es mit Notwendigkeit. Impressionen sind wandelbar und vergänglich: aus dem Nichts scheinen sie aufzutauchen und in das Nichts wieder zurückzusinken; keiner kommt vor der anderen ein Vorzug zu. Der Empirismus, der aus diesen Voraussetzungen erwächst, schafft keine absoluten Werte. Denn der Begriff Erfahrung ist eben ein relativer. Die Psychologie beschreibt und analysiert die Phänomene in ihrem Entstehen, Sein und Vergehen. Ihren Seinswert zieht sie nirgends in Erwägung. Auch wo sie, wie mit den Begriffen des Willens, der Aufmerksamkeit, der Apperzeption über die reine Beschreibung der psychologischen Daten hinauszugehen scheint, um der empirischen Seelenlehre einen festen theoretischen Unterbau zu geben, da handelt es sich ihr nicht um eine Herleitung der Phänomene aus ihren Entstehungsgründen zum Zwecke einer Prüfung ihres logischen Wertes, sondern um eine klare Übersicht und organische Zusammenfassung unter Gattungsbegriffe. Sie untersucht nicht die Erscheinungen auf ihren Erkenntniszweck, sie begnügt sich damit, die Geschichte ihres Werdens und Vergehens zu erforschen. Darum eben geht aller Psychologismus von vornherein auf das bloß Relative. Der immanente Phänomenalismus entscheidet das Schicksal der empiriokritischen Weltanschauung. Der Inhalt aller Realität begrenzt sich nicht, sondern vollendet sich in den Phänomenen. So vermag der nach einem logischen Gleichgewichtszustand suchende Mensch den Rest seiner verlorenen Hoffnungen nicht mehr in die Hintergründe der Metaphysik zu flüchten; und noch mehr: nicht einmal im begrifflichen Denken, ganz abgesehen von jeder metaphysischen Hypostasierung, kann er dauernd zur Ruhe kommen. Denn

auch der Begriff ist bloß ein psychologisches Gebilde, keine Negierung, keine Überwindung, sondern lediglich eine Modifikation der Anschauung, variabel wie sie, und nirgends in feste Grenzen einzuschließen. Somit ist der Relativismus der Anfang und das Ende der empiriokritischen Weltauffassung.

Bereits diese kurze Betrachtung läßt es als gerechtfertigt erscheinen, wenn man an das Avenariussche System exegetisch und kritisch anknüpft; was der Historiker der Philosophie, vorausgesetzt, daß er über der Historie nicht die Philosophie aus den Augen läßt, am sorgfältigsten sucht, sind die inneren Wechselbeziehungen der verschiedenen Theorien. Es gilt, den ihnen gemeinsamen Gedankennerv zu entdecken.

Der Impressionismus im weiteren Sinne des Wortes beherrscht heute die Kunst — Naturalismus und Symbolismus sind bloß Spielarten — und zum Teile auch die exakte Forschung. Erfahrung ist — man denke an den roman expérimental — das Losungswort für Kunst und Philosophie. Der Psychologismus[1]) hat lange fast ausschließlich den Schauplatz beherrscht, so daß seine erkenntnistheoretische Berechtigung beinahe nicht mehr in Frage zu kommen schien und erst in unserer Zeit der methodologische Streit wieder heftiger entfacht ist. Was die Psychologie zu leisten vermag, ob es unabhängig von ihr philosophische Erkenntnisse gebe, ob ihr die Hegemonie gebühre, ist das bedeutungsvollste Problem, das gegenwärtig aufgerollt ist. Ebenso beginnt sich die immanente Weltanschauung in immer weiterem Umfang der Geister und Gemüter zu bemächtigen. Die vor einiger Zeit erfolgte Gründung eines eigenen Organs, der „Zeitschrift für immanente Philosophie", ein übrigens bald gescheitertes Unternehmen, konnte als äußeres Symptom dafür gelten. Einst hieß es, man könne nicht um die Ecke sehen, jetzt mit eins will man sogar die Ecke nicht mehr sehen. Es gibt bloß Erscheinungen, und sogar das altehrwürdige „Bloß" will der immanente Vernunftstolz von der Schwelle seines Hauses bannen.

Vor allem aber ist der Relativismus in den Mittelpunkt der modernen Weltanschauung getreten. Das Streben nach einem Absoluten in Erkenntnis, Moral und Kunst gilt als antiquiert. Die evolutionistische Theorie, die sich, anstatt innerhalb ihrer natürlichen biologischen und

[1]) Der Psychologismus, im Kantischen Kritizismus und in der Idealphilosophie nicht eigentlich überwunden, erhob sich in kurzem um so mächtiger. Sein eigentlicher Erneuerer ist wohl Fries, der die transzendentale Methode ins Anthropologische umbog. Vergleiche seine „Anthropologie" sowie „Neue Kritik der Vernunft".

physiologischen Grenzen zu verbleiben, sämtlicher philosophischer Disziplinen bemächtigt hat, ist dieser antimetaphysischen Auffassung überaus förderlich gewesen. Wer vom logischen und erkenntnistheoretischen Standpunkte aus dem Relativismus entgegentritt, wird auf offenem Markte als Dogmatiker und blindgläubiger Reaktionär verketzert. Denn es gebe ein Sein bloß im Werden und im lebendigen Strome der Entwicklung.

Derartige Argumente mögen dem populären Verstande munden, für den Philosophen sind Entwicklung und Werden selber Probleme, denen er nicht mit dem Phrasenapparat des vulgären Evolutionismus beikommen kann.[1]) Aber der Relativismus hat auch vornehmere Vertreter. Schon der Anteil, den, wie im Früheren gezeigt, der Psychologismus, Empirismus und Phänomenalismus genommen haben, legt Zeugnis für seine immense Tragweite ab. Und so ist es nicht zu verwundern, daß tiefere Denker für ihn eintraten und ein Gegengewicht gegen die flachen, populärphilosophischen Ausdeutungen bieten. Aus welcher Rüstkammer er übrigens auch immer seine Waffen entlehnen mag: er bleibt das Zentralproblem der Philosophie.

Die folgenden Untersuchungen gehen von dem radikalsten modernen Repräsentanten dieser Geistesrichtung, von Avenarius aus. Aber Avenarius ist mehr als dies, vielleicht auch weniger, je nachdem man Konsequenz oder Weite des Gesichtsfeldes vorzuziehen Lust hat. Es liegt nämlich die spezifische Differenz des Empiriokritizismus nicht so sehr in der starken Akzentuierung, die er dem Relativismus und der immanenten Weltanschauung gab, als darin, daß er ihren skeptischen Konsequenzen die Spitze abzubiegen suchte, indem er trotz der Fernhaltung aller Metaphysik einen abschließenden Universalbegriff aufzustellen bestrebt war. Er wollte nicht bloß der Metaphysik jede Grundlage entziehen und die dergestalt depossedierte Menschheit einem haltlosen Skeptizismus überantworten, sondern auf dem öden Trümmerhaufen der Metaphysik ein neues Reich der Immanenz erbauen.

Somit entfaltet der Empiriokritizismus eine negative und eine positive Wirksamkeit. Die eine stellt sich dar als Ausschaltung aller Metaphysik, die andere als Schöpfung eines neuen Universalbegriffes. Für jene hat Avenarius die Lehre von der Introjektion, für diese das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes aufgestellt. Unsere Aufgabe wird es im Folgenden sein, die Leistungsfähigkeit der beiden Begriffe zu prüfen.

[1]) Vergleiche dazu die präzise Kritik der evolutionistischen Methode bei Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung"[2], Seite 204.

Um also kurz zu rekapitulieren: Avenarius ist uns bedeutsam, einmal als extremer Antimetaphysiker, der in der Kritik des gegnerischen Standpunktes bis zu dessen Auflösung fortschreiten wollte. Dann als Vorkämpfer des psychologistischen Relativismus, der heute so mächtig sein Haupt erhebt; endlich als Schöpfer eines Weltbegriffes, der den Anspruch macht, frei von Widersprüchen zu sein und an positivem, wissenschaftlichen Inhalt die älteren metaphysischen Weltbegriffe reichlichst zu ersetzen. Jede einzelne dieser Aufgaben soll uns hier beschäftigen. Vor allem die erste und die an letzter Stelle genannte. Die zweite kommt hier wie dort in Anbetracht. Denn die Beziehung zum Relativismus muß sich auf beiden Seiten von selber ergeben.

II.

Leitende Gesichtspunkte und Disposition.

Was die Anlage und Gliederung meiner Arbeit angeht, so ist sie durch die vorerwähnten Momente bereits im einzelnen bestimmt. Sie greift aus dem Schrifttum des Avenarius, ganz abgesehen von jeder biographischen Beziehung, dasjenige heraus, was ihr für ihren allgemeinen Zweck erforderlich scheint. Wenn man Wichtiges vermißt, so ist das nicht auf Unachtsamkeit zurückzuführen oder auf mangelhafte Verarbeitung des Stoffes. Es war dann einfach für mich und das, was ich zu sagen habe, nicht von Wichtigkeit. Im übrigen glaube ich, Avenarius gerecht geworden zu sein: ja, ich ging häufig so tief ins Einzelne, daß ich auch auf den gegenteiligen Vorwurf einer fast kleinlichen Spezialisierung eines seiner Natur nach ungemein weiten und universellen Themas gefaßt sein muß. Das gilt wohl hauptsächlich für die Kritik der Introjektionstheorie, die so sehr ins Detail gearbeitet ist. Aber erstens geht es ja nicht an, eine Theorie von ähnlicher Tragweite in Bausch und Bogen zu verwerfen, ehe man sämtliche Gründe pro und contra einander gegenübergestellt hat. Dann ist es sicherlich nicht überflüssige Haarspalterei, einen seiner Natur nach einzigartigen Versuch, die Grundbegriffe Geist und Bewußtsein auszuschalten, so genau zu analysieren. Hier ist jede, auch die subtilste logische Möglichkeit von der tiefsten und allgemeinsten Bedeutung. Das gleiche gilt für die weiteren Argumentationen über die Transzendenz des Objekts und Subjekts. An all diesen Problemen hängt das Interesse des Menschen so stark, daß nicht einmal ihre gründlichste Vertiefung die erhoffte Befriedigung wird gewähren können.

Es ist ferner im Wesen meiner Arbeit gelegen, daß nicht die zeitliche Aufeinanderfolge der Schriften des Avenarius, sondern der Inhalt, der logische Zusammenhang der Probleme ihre Gliederung bestimmte. Die Spinozaschrift, biographisch und psychologisch zweifelsohne von In-

teresse, durfte ich ganz außer acht lassen. Das eigentliche fundamentale Buch war mir der „menschliche Weltbegriff", in dem der antimetaphysische Gesichtspunkt und zu gleicher Zeit der positive Ausbau des natürlichen Weltbegriffes am plastischsten zur Darstellung kamen. Von dort erst konnte ich mich zu den „Prolegomena" und zur „Kritik der reinen Erfahrung" wenden. Die von Avenarius gelegentlich verfaßten Aufsätze sind bloß soweit berücksichtigt worden, als sie zu seinen grundlegenden Theorien in näherer Beziehung standen.

Am empfindlichsten wird man vielleicht vermissen, daß ich davon abstehe, eine exakte Definition des Titelwortes „Empiriokritizismus" zu geben, die man gleich am Eingang des Buches vermuten konnte. Der Grund davon ist darin zu suchen, daß dieser Begriff von Avenarius selber nie deutlich definiert worden ist, da er bei ihm noch gar nicht die Rolle spielt, die ihm erst von den Epigonen aufgeladen wurde, als sie für die neue Weltanschauung ein charakteristisches Umhängeschild benötigten. Im allgemeinen liegen in dem Worte freilich die beiden Elemente, die gemeinsam die Eigenart dieser Philosophie ausmachen: das empirische Element und das kritische. Es soll Kritik an der Erfahrung geübt werden vom Erfahrungsstandpunkt, ohne daß der Boden der Erfahrung jemals verlassen wird. Darin ist auch die Aufgabe des „menschlichen Weltbegriffes" und der „Kritik der reinen Erfahrung" zu suchen.

Der nächste Weg, über den Begriff ins Reine zu kommen, wäre freilich der, die Verwendung, die er bei Avenarius erfährt, an den einzelnen Stellen seiner Schriften zu berücksichtigen. Aber da kommt man nicht eben weit. Es sind meistenteils ganz elementare Erkenntnisse und Voraussetzungen, die unter diesem Kollektivbegriff vereinigt werden. Zunächst in der Einleitung der „Kritik der reinen Erfahrung". Hier findet man die beiden empiriokritischen Axiome, die für das Avenariussche System ohne Zweifel von großer Bedeutung sind, aber allein aus sich heraus dasselbe nicht konstituieren können. Das eine heißt das Axiom der Erkenntnis-Inhalte und lautet: „Jedes menschliche Individuum nimmt ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung mit mannigfaltigen Bestandteilen, andere menschliche Individuen mit mannigfaltigen Aussagen und das Ausgesagte in irgendwelcher Abhängigkeit von der Umgebung an: alle Erkenntnis-Inhalte der philosophischen Weltanschauungen — kritischer oder nicht kritischer — sind Abänderungen jener ursprünglichen Annahme." Das zweite ist das Axiom der Erkenntnisformen: „Das wissenschaftliche Erkennen hat keine wesentlich anderen Formen oder Mittel, als das nicht-wissenschaftliche: alle speziellen wissenschaft-

lichen Erkenntnisformen und Erkenntnismittel sind Ausbildungen vorwissenschaftlicher."[1])

Genauer wird im Anfangsparagraph der „Kritik" die empiriokritische Voraussetzung verzeichnet: „Es stehe ein beliebiger Bestandteil unserer Umgebung in einem solchen Verhältnis zu menschlichen Individuen, daß, wenn jener gesetzt ist, diese eine Erfahrung aussagen: „Es wird etwas erfahren", „es ist etwas eine Erfahrung", „aus der Erfahrung entsprungen", „von der Erfahrung abhängig".[2]) Sonst taucht das Wort „empiriokritisch" noch in verschiedenen Kombinationen auf, von denen die wichtigsten sind: empiriokritische Prinzipialkoordination, die empiriokritische Grundannahme der prinzipiellen menschlichen Gleichheit, der empiriokritische Substitutionswert. Aus all diesen Begriffen, so bedeutungsvoll sie an sich auch sein mögen, läßt sich, wie in weiterer Folge sich noch zeigen soll, kein System schmieden. Man wird es demnach billig finden, daß ich meinen eigenen Weg wählte und nach den allgemein philosophischen Gesichtspunkten, die ich früher darlegte, den Empiriokritizismus zu analysieren unternahm. Da bieten sich zunächst die antimetaphysische Introjektionslehre im „menschlichen Weltbegriffe", sodann die positive Konstruktion des natürlichen Universalbegriffes oder die Ableitung der Universalmethode, das Grundthema der „Kritik der reinen Erfahrung" der Untersuchung dar. Beides zusammen, Kritik und Aufbau, macht das Wesen des Empiriokritizismus aus. Speziell die Kritik der Introjektionslehre wird uns dazu führen, den immanenten Standpunkt des Avenarius sowohl im Hinblick auf das Objekt als auf das Subjekt, auf Naturwissenschaft und Psychologie, Außenwelt und Innenwelt auf seine Haltbarkeit zu prüfen. Von hervorragender Wichtigkeit erschien mir da eine exakte Analyse des Subjektsbegriffes in seiner logischen, erkenntnistheoretischen, psychologischen Dreifaltigkeit. Die prinzipiellen Unterschiede zwischen seinen diversen Bedeutungen werden hier so wenig gewahrt, daß eine entsprechende Grenzscheidung vor allem vonnöten ist.[3]) Dann erst gehe ich zum positiven Teile, zur Konstituierung des Universalbegriffes über.

---

[1]) „Kritik der reinen Erfahrung" I. Seite VII.

[2]) „Kritik der reinen Erfahrung" I. Seite 3.

[3]) Es ist in der modernen Philosophie insofern ein Fortschritt zu verzeichnen, als die Analyse des Subjektsbegriffes, die seit Kant und Fichte sowohl im Lager des Materialismus als auch der Hegelschule in den Hintergrund trat, durch die tiefergreifenden Untersuchungen Schuppes, Windelbands, Schmidts, Natorps und Rickerts eine bedeutende Erweiterung erfahren hat.

Hier wird uns besonders das Machsche Prinzip der Ökonomie, von Avenarius Prinzip des kleinsten Kraftmaßes genannt, beschäftigen. Ebenso die Frage, ob der Psychologismus sich in den Dienst solch universallogischer Zwecke stellen läßt. Es wird sich bei dieser Gelegenheit der relativistische Grundcharakter des Empiriokritizismuß sowohl hinsichtlich der Begriffe Innenwelt und Außenwelt, als auch hinsichtlich des Universalbegriffes und der Universalmethode glänzend enthüllen. Daran muß sich die Untersuchung schließen, wie weit der Empiriokritizismus seinem Anspruche, eine Wissenschaftslehre im Großen zu sein, hinsichtlich der einzelnen Forschungszweige Genüge leistet. Die kritische Musterung der Schule, der Epigonen sowie die Darlegung der philosophischen und kulturellen Zusammenhänge, in die der Empiriokritizismus als Teilbestand einwächst, bildet den Epilog.

Ich habe noch Eines zu bemerken. Unter den vielen Denkern, auf die ich, soweit ihr geistiges Verhältnis zum Empiriokritizismus in irgend einer Beziehung besonders markant schien, Rücksicht genommen habe, vermißt man im allgemeinen den Namen Wundts, dessen Kritik der Immanenten und des Avenarius ein so wichtiges historisches Dokument repräsentiert. Ich unterließ es, mich mit den von Wundt vorgebrachten Argumenten eingehend auseinanderzusetzen, weil das nicht allein eine Kritik seiner Kritik, sondern seines gesamten philosophischen Systems bedingt hätte. Während meine Darstellung nämlich möglichst frei von Voraussetzungen war und den Wert der empiriokritischen Lehrsätze lediglich an den aus ihnen erfließenden Konsequenzen zu bestimmen unternahm, wirft Wundt das Vollgewicht seiner eigenen Theorien in die Wagschale und macht dermaßen den Streit der Prinzipien zu einem Streit der Schulen. Außerdem scheint mir das Verfahren, das er wählt, um den Nachweis für die im Empiriokritizismus latente Metaphysik zu erbringen, nicht überzeugend. Dem etwas breitgetretenen Argument, des System C, mit dem Avenarius operiert, repräsentiere selber bloß ein metaphysisches Produkt der Einlegung, vermochte ich, wie man sehen wird, nicht beizupflichten. Überdies ist die Tendenz, die Wundt verficht, eine von der meinigen ganz disparate. Er sucht zu beweisen, daß die Kritik des Empiriokritizismus die Annahme einer absoluten Wirklichkeit rechtfertige. Ich suche zu zeigen, daß sie dem darin liegenden Relativismus gegenüber zu absoluten Werten führe.

Und nunmehr will ich meine Gedanken selber reden lassen.

III.

Der menschliche Weltbegriff.

Vom „menschlichen Weltbegriff" gehen wir aus; und zum „menschlichen Weltbegriff" wollen wir einstweilen wieder zurückkehren. Er ist die eigentliche Programmschrift des Empiriokritizismus: die Kriegserklärung an alle Metaphysik und der unerbittliche Vernichtungskampf gegen ihre Anhänger.

Nie ist eine Schrift mit so geringen und zu gleicher Zeit so großen Ansprüchen vor die Öffentlichkeit getreten. Mit so geringen: denn sie leistete auf alle Philosophie, insonderheit auf den ersten und obersten Zweck der Philosophie Verzicht, ein System absoluter logischer Werte zu geben. Mit so großen: denn diese Verzichtleistung war nicht etwa ein Akt privater Bescheidenheit, sondern indirekt ein kategorisches Postulat, sich rückhaltlos innerhalb der hier festgelegten Grenzen zu bescheiden. So sehr sich Avenarius den anderen Denkern gegenüber der weitestgehenden Toleranz befleißt, so unverhüllt tritt dennoch die Tendenz hervor, sein Verhältnis zur Metaphysik nicht als eine Art persönlichen Abkommens mit den Problemen zu betrachten, sondern als ein nachahmenswertes Vorbild für alle, die vor denselben Fragen stehen.

Jenen Verzicht hat er freilich ausführlich zu begründen gestrebt. Für die immanente und ausschließlich empiristische Weltanschauung genügt es, wie bereits erwähnt worden, nicht, daß die Metaphysik als leichtentbehrlich oder kritisch unhaltbar beiseite geschoben werde und einer bloß auf die Klassifikation und Deskription der Phänomene gerichteten Methodologie Platz mache, sie muß auch die Fehlerquelle entdecken und verschließen, aus welcher der Born des Irrtums quillt. Soll also das verhängnisvolle Gleichheitszeichen zwischen „Metaphysik" und „Illusion" angesetzt werden, so bleibt es ein unabweisbares Erfordernis der intellektuellen Rechtschaffenheit nicht bloß durch äußere Machtmittel, wie etwa dialektische Künste oder ein falsches sittliches Pathos die

metaphysischen Gegner zum Schweigen zu bringen, sondern vor allem den Trieb zur Illusion durch die Entdeckung ihrer logischen Herkunft auszumerzen.

Avenarius glaubte, die Fehlerbasis entdeckt zu haben, und, was damit in Verbindung steht, ihre Korrektur in Angriff zu nehmen. Sie liegt, ihm gemäß, in der Introjektion, in der Einlegung der Phänomene in den Mitmenschen, also in einer irrtümlichen Verschiebung ihres natürlichen Standortes. Dieser Begriff tritt also in den Vordergrund unserer Betrachtung.

Die Entstehung der Introjektion ist nach Avenarius folgendermaßen zu denken. Der einsame Mensch, den es freilich in Wirklichkeit nirgends gibt und nirgends gegeben hat, würde den natürlichen Weltbegriff vertreten: er würde die Phänomene, die physischen sowie die psychischen, eine Zweiteilung, die für ihn überhaupt noch nicht existiert, um den rein formalen Mittelpunkt seiner Person gruppieren. Sie wären insgesamt Elemente der Außenwelt, die freilich als solche gar nicht zur Betonung käme, da es an dem entsprechenden Begriffskorrelat, der Innenwelt, mangelte. Von dem Momente aber, da er dem Mitmenschen gegenübertritt, nimmt jener Irrtum seinen Anfang. Ihm legt er die Phänomene ein, er versetzt sie in dessen Inneres, so daß es jetzt eine Zweiheit von Objekten und deren Wahrnehmungen gibt. Wie im Alkoholrausche befangen, sieht er nunmehr die Phänomene gedoppelt, einmal im physischen Außenraume, das andere Mal im psychischen Innenraume.

Während also die soziale Gemeinschaft sonst die Irrtümer der Individuen berichtigt und in der Bewußtseinskontinuität sowie im Zusammenhang der Traditionen gleichsam eine höhere Instanz der Wahrheit schafft, kehrt sich rein erkenntnistheoretisch nach Avenarius das Verhältnis um. Das Einzelsubjekt an und für sich ist metaphysisch makellos; da tritt es dem Mitmenschen gegenüber: incipit tragoedia. Den Einsamen lockt keine transzendente Verführung; aber an der Schwelle des sozialen Lebens lauert die Introjektion. Die Aufgabe der Philosophie ist es vor allem, deren Ausschaltung anzubahnen. Ob sie damit zum natürlichen Weltbegriffe zurückkehre oder zu einer bestimmten Modifikation des natürlichen Weltbegriffes, ist eine andere Frage, die erst im weiteren Fortgang der Untersuchung entschieden werden kann.

Um Ursprung, Wesen und Entwicklung der Introjektion im besonderen zu erfassen, ist es geboten, sich zunächst über den natürlichen Weltbegriff, wie er in der Darstellung des Avenarius erscheint, zu in-

formieren. Da er vermöge der ursprünglichen sozialen Daseinsform der Menschheit nirgends in ungetrübter Reinheit auftritt, so kann er bloß hypothetisch rekonstruiert werden. Die nähere Bestimmung, die ihm Avenarius gibt, ist in allgemein erkenntnistheoretischer Beziehung so interessant, daß es sich schon deshalb verlohnt, näher auf sie einzugehen.

A. Der natürliche Weltbegriff.

Der natürliche Weltbegriff zergliedert sich in die folgenden Bestimmungen. Die Erfahrung kann als Inhalt und als Charakter gesetzt sein, dort als ein Phänomen eines beliebigen Sinnesgebietes, wie Ton oder Farbe, hier als irgend eine Modifikation des Erfahrungsvorganges selber, wie zum Beispiele Glaube oder Erkenntnis.

Der natürliche Weltbegriff setzt sich zusammen aus einer Erfahrung und aus einer Hypothese. Was wir selber erleben, ist Erfahrung, was wir für fremde Erlebnisse halten, ist Hypothese. Denn wir erfahren an fremden Individuen bloß die mechanischen Vorgänge, die Deutung derselben als amechanischer, physischer Geschehnisse ist eine Erschließung, die sich des so oft trügerischen Hilfsmittels der Analogie bedient. Diese Hypothese ist im übrigen keine Konzession an die Metaphysik, denn sie abstrahiert nicht von der naiven Erfahrung, sondern gibt ihr eine Erweiterung. Der natürliche Weltbegriff ist die Summe eigener und fremder Erfahrung.

Der Erfahrungsinhalt besteht aus Elementen und Charakteren, das letztere Wort hier in einer neuen Bedeutung gesetzt. Die Teilung entstammt der Abstraktion, für die unmittelbare Erfahrung sind Elemente und Charaktere, in der gebräuchlicheren von Avenarius überall mit Vorbedacht gemiedenen Terminologie: Empfindungsdaten und Gefühle so intim und untrennbar verbunden, daß sie jederzeit als einheitliches Ganzes zum Bewußtsein[1]) gelangen. Mit ihrer begrifflichen Auseinanderhaltung soll sich noch keinerlei Theorie ihres Ursprungs in dem Sinne verbinden, daß etwa die Elemente der Außenwelt und die Charaktere der Innenwelt entstammten, daß jene objektiven, diese ausschließlich subjektiven Wert besäßen, daß jene schließlich als physische, diese als psychische Vorgänge zu betrachten seien. Das ist nicht mehr Erfahrung, sondern Theorie. Dem naiven Beschauer ist die Schönheit der

[1]) Vergleiche dazu Wundt, „Physiologische Psychologie", 540 nach der 3. Auflage sowie Weiningers Henidentheorie in „Geschlecht und Charakter", Seite 125 sqq.

Rose wie ihre Farbe eine derselben inhärente Qualität und nicht etwa ein ästhetischer Wert, den er selber von außen an sie heranträgt.[1])

Neben die Teilung in Elemente und Charaktere tritt eine andere, die man im Interesse einer möglichst sachgetreuen Wiedergabe des natürlichen Weltbegriffes von allen metaphysischen Vorurteilen rein halten muß. Es ist die Gliederung der Phänomene in Sachen und Gedanken. Das gleiche Objekt kann das eine Mal als Sache und das andere Mal als Gedanke gesetzt werden. Die beiden Werte sind nicht vollkommen heterogen und können sogar durch eine Reihe verbindender Mittelglieder in zeitweiliger Annäherung begriffen sein. Sie sind vor allem, wie die Kopie eines Porträts mit dem Originale, wie das Original mit dem porträtierten Individuum untereinander vergleichbar. Die Sachen sind nicht in der „Außenwelt", die Gedanken nicht in der „Innenwelt" entsprungen, ihr Ursprung und Wahrheitswert kommen überhaupt nicht in Frage. Sie sind zweierlei, sofern das eine nicht die Substanz oder materielle Ursache des andern ist, sie sind einerlei, sofern sie in ihrem Kommen und Gehen nicht voneinander isolierbar sind. Es sind eben Erlebnisse, gleichwertig als Erlebnisse, aber voneinander abweichend in der Art des Erlebtseins. Für den natürlichen Weltbegriff ist der erfahrene Gedanke ebenso real wie die erfahrene Sache, allerdings von ihr psychologisch verschieden, aber unbeschadet seiner existenzialen Charakteristik.

Darin, daß der natürliche Weltbegriff neben dem Vorgefundenen auch das Vorfindbare umfaßt, neben der Wirklichkeit des Erlebten eine räumlich und zeitlich unbegrenzte Möglichkeit neuer Erlebnisse, liegt eine weitere Bestimmung, in mancher Beziehung wichtiger als die im Vorigen vorgebrachten, und besonders problematisch, da sie ein der Erfahrung und Metaphysik gemeinsames Grenzgebiet betritt. Es gibt auch für das naive Bewußtsein ein aktuelles und ein potenzielles Sein, ein Sein der Gegenwart und ein Sein, das sich sozusagen für die Zukunft aufspart. Neben der augenblicklich wahrgenommenen gibt es für uns eine jeweilig abgewandte Seite der Wirklichkeit; die Realität der einen ist gegeben, die Realisierung der anderen ist eine Funktion der Zeit. Darin liegt im Grunde noch nichts Metaphysisches. Daß man immer bloß einen Ausschnitt der phänomenalen Welt erfährt und den restierenden Teil aus Eigenem ergänzt, ist unmittelbar aus den normalen Erkenntnisbedingungen einleuchtend. Es übt aber einen nicht zu unter-

[1]) Die Bedeutung dieses Faktums für die Ästhetik wurde neuerdings von Robert Eisler „Studien zur Werttheorie", S. 14, hervorgehoben.

schätzenden Einfluß auf das theoretische Verhalten des Individuums aus. Dieses ist nunmehr ein doppelseitiges geworden. Einmal, sofern es bloß auf die Objekte Rücksicht nimmt, ohne daß ihm deren Dasein irgendwie problematisch würde oder sich auf bestimmte Voraussetzungen einschränken lassen müßte. Der wahrgenommene Baum ist schlechtweg Baum, ohne daß sich der Akt des Wahrnehmens dazwischenschöbe und die naive Hinnahme des Baumes irgendwie modifizierte. Diese Betrachtungsart schreibt ihren Objekten nicht etwa eine Existenz an sich zu, denn das Problem der transsubjektiven Existenz ist hier noch nicht einmal gestellt worden. Nach dem Ding an sich fragt niemand, der nichts von einem Ding für ihn weiß. Eben das ist das Charakteristische der naiven Weltbetrachtung, daß sie mit offenen Organen die Fülle der Erscheinungen in sich aufnimmt, daß durch die Ohren der Schall, durch die Augen das Licht einzieht, ohne daß sich Augen und Ohren für ihre Dienste mit dem Anspruche auf die Teilnehmerschaft an dem Aufbau der phänomenalen Welt bezahlt machen würden. Das ist die absolute Weltbetrachtung. Sie repräsentiert indessen nicht den Inbegriff aller Auffassungsmöglichkeiten. In jede Erfahrung phänomenalen Seins geht das Subjekt als unentbehrlicher Teilfaktor ein und kommt als solcher auch bereits dem naiven Menschen zum Bewußtsein. Diesmal erfährt er die Wirklichkeit in dem gleichen Realitätswerte, aber bloß um eine Bestimmung bereichert, ihre konstante, in der absoluten Betrachtungsart unbeachtet gelassene Beziehung zum wahrnehmenden Subjekt. Damit hat man sie noch nicht im Prinzip variiert, bloß gleichsam ihre ontologische Willkür beschnitten. Der Mensch erkennt, daß er bei der Bildung des natürlichen Weltbegriffes engagiert ist, ohne diesen deshalb zum wesenlosen Schein zu degradieren. Dies nennt Avenarius die relative Weltbetrachtung.

Wieder keine metaphysische Ausdeutung: auch von Subjekt und Objekt im Sinne eines unvermeidlichen Dualismus zu sprechen, wäre zu viel gewagt. Zum Erfahren gehören zwei, das ist die triviale Wahrheit der relativen Weltbetrachtung. Daß Mensch und Welt erkenntnistheoretisch nicht mehr gleichgültig gegeneinander sind, bewirkt nicht, daß sie wie Tristan und Isolde gemeinsam den Liebestod sterben wollen oder machthungrig der eine sich zum Souverän des andern aufwirft. Wie die absolute Betrachtungsart nicht nach dem „Absoluten" greift, so will die relative nicht die bloße Relativität alles Erkennens und Seins proklamieren. Jede beschreibt, was sie findet, und nicht das, was man finden oder was man nicht finden kann. Es steht kein radikaler

Skeptizismus einem vertrauensseligen Realismus gegenüber. Denn der naive Mensch hält einfach seine Eindrücke fest, ohne darüber hinaus zu einer Kritik ihrer ontologischen Geltung sich zu erheben.

Ist es hier schon schwer, nicht ins Metaphysische überzuschweifen, so wächst diese Schwierigkeit bei einer weiteren von Avenarius gegebenen Distinktion. Sie begibt sich auf die Differenz von Sein und Scheinen. Bei klarem Himmel liegt ein Gebirgszug in normaler Distanz, bei umwölktem Himmel wechselt der Aspekt und er scheint sich außerordentlich nahe zu befinden. Man überzeugt sich, daß dieser Wechsel der Distanz bloßer Schein ist. Es geht daraus hervor, daß die Umgebungselemente ein Anderes „sein" und ein Anderes „scheinen" können. Um es deutlicher zu sagen: sie treten dort in der Modifikation des „Seins", hier in der des „Scheins" auf. Sein und Schein sind zuweilen attributive Bestimmungen einer und derselben Erfahrung; mit der psychologischen Konstatierung steht aber kein Werturteil in Verbindung. Der Schein ist nicht subjektiv und das Sein ist nicht objektiv. Das eine soll überhaupt nicht am andern gemessen werden. Der Schein ist kein Grad des Wahrseins der Phänomene, sondern ein dingliches Merkmal, eine prädikative Bestimmung derselben, also läßt er sich wohl als Teilelement in das Ganze des natürlichen Weltbegriffes eingliedern.

Der natürliche Weltbegriff enthält weiter die Erkenntnis, daß die psychischen Phänomene des Mitmenschen, für den Avenarius ein für alle Male das Symbol M einführt, sich in Abhängigkeit von den außerweltlichen Vorgängen befinden, welche den Gegenstand unserer unmittelbaren Wahrnehmung bilden. Jene bezeichnet Avenarius als E-Werte, diese als R-Werte. Zwischen beiden liegt das mitmenschliche Zentralnervensystem, von dem in erster Reihe die E-Werte in Abhängigkeit stehen. Aber wohlgemerkt: diese Abhängigkeit bedeutet bloß eine Koordination zweier Reihen von Phänomenen, und keineswegs deren substanzielle Hypostasierung als Körper oder als Geist.[1])

So ist der von Avenarius derartig in seine konstituierenden Elemente aufgelöste Weltbegriff ein Ganzes primitiver Erfahrungen, die zusammengesetzt sind aus lauter Vorgefundenem und Vorfindbarem, welche, so bedeutende psychologische Differenzen auch zwischen ihnen obwalten mögen, gleichwohl in ontologischer und logischer Hinsicht gleichwertig sind. Das Verhalten des Menschen zur Welt ist das der rückhaltlosesten Hingabe an die Phänomene, er begleitet gleichsam die Geste fortwährenden Jasagens. Er beschreibt die Wirklichkeit, wie er sie

[1]) Vergleiche Mach, „Analyse der Empfindungen", S. 19, nach der 2. Auflage.

erlebt. Er gibt kein Urteil über ihr Sein und Nicht-Sein ab. Der natürliche Weltbegriff ist der Inhalt einer Aussage und noch nicht der Gegenstand eines Problemes.[1]) (Der menschliche Weltbegriff, Seite 1—20.)

B. Die Introjektion.

Der natürliche Weltbegriff ist nicht bloß als anthropologische Theorie, als hypothetische Rekonstruktion eines prähistorischen Zustandes der menschlichen Vernunft bedeutsam, sondern vor allem darum, weil er das Fundament aller weiteren, später ausgebildeten Weltanschauungen und aus diesem Grunde auch die versteckte Voraussetzung jeder Metaphysik bleibt. Mögen die verschiedenen Spekulationen auch mit den raffiniertesten Verstellungskünsten, ihre Abkunft zu verheimlichen beflissen sein, der unverkennbare Stammestypus verrät sie. Der natürliche Weltbegriff ist, arithmetisch versinnbildlicht, das größte gemeinschaftliche Maß aller philosophischen Systeme.

a. Entstehung der Introjektion.

Er erscheint zu Beginn des philosophischen Denkens sowie der vulgären Erfahrung. Was ihn zunächst variiert, ist keine Theorie, sondern eine auch in der Sphäre der naiven Erfahrung gelegene Überzeugung, die in ihn die unversöhnlichsten Widersprüche hineinträgt. Erst in der Folge erscheinen als Ausgleichungsversuche die metaphysischen Lehrgebäude.

Jene Überzeugung besteht, wie oben bemerkt, in einer eigentümlichen Auffassung fremden Bewußtseinsinhaltes. Dies ist nämlich der einzige Punkt, der innerhalb des natürlichen Weltbegriffes offen gelassen wurde. Derselbe galt ja bloß in Beziehung auf den einzelnen Menschen für sein eigenes Verhältnis zur Außenwelt. Darüber hinaus reicht er nicht, im Gebiet des Mitmenschen hat er sein Recht verloren. Die Elemente seiner Erfahrung mochten freilich die gleichen sein, dem Inhalt und der Anordnung nach; aber was dieser selber, wie jener Zusammenhang zu denken sei, in den der Mitmensch mit den Objekten damit trete, daß er sich zu ihnen als erkennendes Subjekt verhalte, ist noch keineswegs aufgeklärt.

Bevor diese Frage aufgerollt wird, mögen hier einige terminologische Erläuterungen Platz finden. Avenarius führt die ganze Untersuchung

[1]) Analog die Erklärung des natürlichen Bewußtseins: Rehmke, „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff", Seite 64 sqq., Wundt, „System der Philosophie", I, das Objekt des Erkennens 2. Kapitel; „Naive und reflektierende Erkenntnis".

nicht an sich selber aus, sondern am Mitmenschen M, dem er die Umgebung, vertreten durch einen Baum R, und durch ein zweites Individuum T, gegenüberstellt. Vom Standpunkte des M aus ist also, für dessen eigene Person der Baum R als ein R-Wert, für die Person des T als ein E-Wert anzusehen.

M steht zunächst auf dem Boden des natürlichen Weltbegriffs. Alle von ihm vorgefundenen Werte teilen die Charakteristik der Erfahrung. Da richtet er seinen Blick auf T, und miteins vollzieht sich der Sündenfall der natürlichen Erkenntnis. Freilich, auch die physischen Phänomene des T subsumieren sich zunächst dem Schema der natürlichen Weltauffassung. Sie gelten dem M als Sachen und Gedanken, vorgefunden in derselben Form physiologischer und logischer Bedingtheit, die M für seine eigenen Seelenvorgänge als konstituiv erkannt hat.

Es taucht also die Frage auf, was denn eigentlich den M nötige, an T den natürlichen Weltbegriff einer so folgenschweren Variation zu unterziehen. Avenarius läßt die Frage an dieser Stelle in ihrem vollen Umfang unerörtert. Er führt die Introjektion bloß als hypothetische Möglichkeit ein, um erst später ihren Ursprung als psychisch wohl begründet darzulegen. Ich schließe mich hier ausnahmsweise seiner Disposition an. Die Introjektion ist uns vorderhand bloß eine Hypothese von höherem Wahrscheinlichkeitswerte. Sie tritt dort auf, wo M, freilich bloß in dürftigen Ansätzen, über Sein und Denken des T zu reflektieren beginnt. Er kann in ihm eine Maschine erblicken, die von mechanischen Kräften reguliert wird und automatisch ihre Funktionen erfüllt. Und er kann ihm ein Bewußtsein aller ihn berührenden Vorgänge zusprechen. Dabei ist es freilich fraglich, was für ein Verhältnis sich herausbilde zwischen der eigenen und der in das Erdreich einer fremden Bewußtseinswelt versetzten Erfahrung.

Als Leitmotiv der weiteren Entwicklung tritt nunmehr der Begriff der Introjektion ein. Vorher werden „wahrgenommene Sachen" und „vorgestellte Gedanken" als Umgebungselemente gefunden und ausgesagt. Jetzt verlegt M die E-Werte des T, also neben Gefühl und Wille die Wahrnehmungen der „Sachen", das Ganze als „Erfahrung" und „Erkenntnis" charakterisiert, in diesen hinein. Somit zerlegt sich die Wirklichkeit in eine Welt der Sachen und der Wahrnehmungen. Die Erfahrungssache des M ist Objekt der Wahrnehmung des T, das Objekt wird infolgedessen außerhalb der Wahrnehmung versetzt.

Die Wahrnehmung ist aber nichts, was gleichsam sich selber gehörte, sondern sie verlangt einen Träger und ist daher dem T als un-

veräußerliches Besitztum zugesprochen worden. Von der Wahrnehmung des Objekts isoliert sich einerseits das Objekt der Wahrnehmung. Andererseits tritt nunmehr diesem das wahrnehmende Subjekt als verselbständigter Faktor des Erkenntnisvorganges gegenüber. Der Wahrnehmungsakt ist also kein einheitliches Ganzes mehr, sondern gleichsam die Anfertigung eines Duplikates der Sachen, die wahrgenommen werden. Die natürliche, theoriefreie Zuordnung von Mensch und Welt in der relativen Betrachtungsart ist ins Metaphysische umgelegt: Sein und Erkennen haben sich entzweit und ringen danach, wieder Eins zu werden. Die Wirklichkeit ist keine einfache Position mehr, sondern ein Produkt aus Subjekt und Objekt, inhaltlich durch beide bestimmt. Vermöge der Introjektion verlegt M also die dem T zuerkannten E-Werte in dessen Inneres, wobei unterstützend die Umstände dazutreten, daß die Stimme ebendaher ertönt, daß er selber seinen eigenen Aussagen nach dort zahlreiche Phänomene lokalisiert und daß schließlich jene E-Werte an seinem Äußeren nicht vorfindbar sind. Also unterscheidet M eine Außenwelt, die er selber erlebt, und eine Innenwelt des T, in die die gleichen Erlebnisse introjiziert werden.

Da M aber den Begriff der Außenwelt nicht für seine Person reserviert, so zerlegt sich ihm auch der Weltbegriff des T in eine außerweltliche Wirklichkeit, die er wahrnimmt, und in eine innenweltliche Wirklichkeit, die aus diesen Wahrnehmungen und den anderen psychischen Vorgängen besteht.

Aber die einseitige Form der Einlegung repräsentiert bloß das Anfangsstadium dieser Odyssee des menschlichen Geistes. Bald übertragen M und T die von dem Standpunkt eines jeden zunächst bloß für den andern geltenden Bestimmungen auf sich selber und schreiben auch da „Sache" und „Wahrnehmung" der Sache, „Inneres" und „Äußeres". Das ist die erste der Verdoppelungen, die mit der Introjektion Hand in Hand gehen. Die erste ist gleichzeitig Wegweiserin. Die andern folgen auf dem Fuße nach. („Der menschliche Weltbegriff", Seite 21—32.)

b. Körper und Geist.

Im Vorigen ist die Introjektion im allgemeinen, in abstracto beschrieben worden. Es erübrigt nunmehr, sie konkret zu bestimmen, wie sie sich immer nachhaltiger in die natürliche Weltauffassung einnistet.

Der weitere Verlauf ist zunächst durch das äußere Verhalten des

Individuums T determiniert. Im Schlaf reagiert es vollkommen anders auf die äußeren Einflüsse als im wachen Zustand. Diese Andersheit wird zu einer prinzipiellen damit, daß T seine Träume als reale Erlebnisse ansieht und in diesem Sinn über dieselben Aussagen macht. Somit muß für jene neuer Raum geschaffen werden. Die „Innenwelt" ist das asylum ignorantiae, in das man die unterkunftslosen Sprößlinge der immanenten Welt flüchtet. Neben dem äußeren Individuum T_1, das nicht länger als der Träger der psychischen Elemente angesehen wird, neben dem l'homme machine existiert ein inneres Individuum T_2, das nicht selber sichtbar ist, aber jenem, dem sichtbaren, sein passives und aktives Verhalten vorschreibt. Indem man weiter erfährt, daß nach dem Tode mit T_2 auch T_1 zerstört wird, setzt man dieses in Abhängigkeit von jenem, man bindet damit das Schicksal des Leibes an das Schicksal der Seele. Die Verstorbenen leben aber in Träumen fort, und die Traumerfahrung wird kritiklos akzeptiert,[1]) somit ist also T_1 sterblich, während T_2 das Prädikat der Unsterblichkeit erhält. Der Körper ist das Domizil, die Behausung der Seele, T_2 hat in T_1 freies Quartier, ohne an dasselbe irgendwie gebunden zu sein. Alle für beseelt gehaltenen Objekte haben nunmehr eine Außenseite und eine Innenseite, Leib und Seele.

Nach der Introjektion ist „Erfahrung" kausal bedingt durch die Objekte der „Außenwelt". Dagegen ist die „Innenwelt" ein Gebiet, für das dieses Abhängigkeitsverhältnis notwendig in Wegfall kommt; daher sind der „Erfahrung" eben nach dieser Seite feste Grenzen gezogen. Es gibt nunmehr eine Erkenntnis, die nicht als empirisch qualifiziert ist, und ein Sein, das sich der Erfahrungserkenntnis entzieht. Die Realität teilt sich in ein „außenweltliches" Sein, das nach wie vor Objekt der Erfahrung bleibt, und in ein „außerweltliches" Sein, das dieser entzogen ist und in sich die geistigen Werte begreift.

Diese Auffassung modifiziert sich im weiteren durch die Entdeckung, daß zwischen Sache und Wahrnehmung die Sinne als Mittler eingeschaltet sind. Dem Mittlerdienst der Sinne dankt man die Kenntnis der Außenwelt, während ein übersinnliches Erkenntnisvermögen dem Menschen die Welt des Geistes erschließt. Den zwei Sphären des Seins entsprechen zwei Sphären des Erkennens.

An die Urverdoppelung von „Sache" und „Wahrnehmung" schloß sich also die Unterscheidung des T_2 vom T_1, des seelischen und geistigen vom physischen, körperlichen Menschen, der dem Kommando gehorchte, das

[1]) Eine Bestätigung dieser Ausführungen findet man bei Tylor, „Die Anfänge der Kultur", deutsch Spengel und Poske, I 490 sqq., Leipzig 1873.

jener ihm gab, der mechanisch die empfangenen Eindrücke verarbeitete, ein Automat, der Condillacschen Säule oder dem Vaucansonschen Apparat vergleichbar; überall in Abhängigkeit von seinem Gebieter, der seinerseits uneingeschränkte Machtfülle genoß und durch kein zeitliches oder räumliches Band in seiner freien Beweglichkeit gehemmt war. Die Duplizität von Körper und Geist ist aber im Widerspruch mit der psychologischen Einheit der Persönlichkeit. Man sieht sich also veranlaßt, das überaus fragwürdige Unionswerk in Angriff zu nehmen. Körper und Geist sind unvergleichbar. Sie werden es im weiteren Verlauf der Spekulation immer entschiedener. Anfangs denkt man den Geist bloß als ein zweites, das sonst dieselben Qualitäten besitzt wie der physische Organismus. Erst nach und nach streift er die körperliche Hülle ab und sublimiert zu seiner neuen Existenzform, die ihm auch ferner durch die Introjektion verbürgt bleibt. Desto weiter öffnet sich die Kluft, und sogar der Notbrückenbau metaphysischer Theorien schafft keinerlei Abhilfe. Der Körper kann nicht zum Geiste hinauf und der Geist kann nicht zum Körper hinunter. (Der menschliche Weltbegriff, Seite 42—50, 59—86.)

c. Denken und Sein.

Die Introjektion hatte sich ursprünglich bloß auf den Mitmenschen bezogen; M hielt unwillkürlich für seine eigene Person am natürlichen Weltbegriff fest. Seine Wahrnehmungen sind identisch mit den Wahrnehmungsobjekten, bloß an dem T treten ihm diese beiden Begriffe in unversöhnlicher Zwiespältigkeit auseinander. Sie werden aber in ein wechselseitiges kausales Verhältnis gesetzt, insofern als das Objekt Ursache der Wahrnehmung heißt. Da es ein solches Objekt außerhalb der Wahrnehmung naturgemäß nirgends gibt, so werden ihm unwillkürlich die zunächst im vollen Wirklichkeitscharakter erhaltenen Wahrnehmungen des M unterschoben.

Allein auch da vollzieht sich im Lauf der Zeit eine entscheidende, neue Wendung. M macht eines Tages die Entdeckung, daß seine Objekte auch nichts anderes sind als Wahrnehmungen: damit muß das letzte Bollwerk des natürlichen Weltbegriffs vor den Angriffen der Introjektion kapitulieren. Auch die sachhaft gegebenen Elemente, die M vorgefunden und im guten Glauben an ihre feste Existenz beibehalten hatte, haben nunmehr bloß in seinem Geiste ihren Ursprung und Aufenthalt. So ist die prinzipielle Ausgleichung der Erfahrung des T und der Erfahrung des M eingetreten. Das außenweltliche Objekt ist vom Schauplatze seiner ehedem so blühenden Wirksamkeit endgültig verschwunden.

Aber der Umstand, daß es sich nicht mehr gleichsam aktiv an dem Aufbau des konkreten Wirklichkeitsbegriffes beteiligt, bewirkt nicht zugleich, daß es überhaupt aller theoretischen und abstrakten Dienstleistungen enthoben wird. Im Gegenteil: es wächst jetzt zu einer Art höherer Realität heran. Das Wahrnehmungsobjekt ist unsichtbar geworden. Aber die Wahrnehmungen scheinen sich nunmehr in konzentrischen Kreisen um dasselbe zu bewegen. Und mehr und mehr tritt das schwerwiegende Problem in den Vordergrund, wie es denn überhaupt Gegenstand des Erkennens werden könne.

So hat also die Introjektion nicht bloß Körper und Geist gegeneinander isoliert, sondern auch Subjekt und Objekt künstlich verselbständigt und ihre Wiedervereinigung zu einem Erkenntnispostulat erhoben, an dem der Weisen Witz schmählich zu schanden wurde. Mit der Erfahrung tritt bloß der Reflex des Objekts in die Bewußtseinssphäre. Aber es existiert, seine Wirkung im Geiste weist hinüber auf die Ursache jenseits des Geistes. Mehr als diesen abstrakten Hinweis sucht man vergebens. Denn vom Subjekt führt kein Weg zum Objekt, und keiner vom Objekt zum Subjekt. Man bleibt immer innerhalb des Bewußtseins und gelangt nicht einmal an die Peripherie. Das Erfahrungsobjekt wird unerkennbar, und sogar des Seins kann es verlustig erklärt werden, wo denn über den metaphysischen Realismus hinweg der salto mortale in den absoluten Idealismus sich vollzieht. Von dem Moment an also, in dem sich vom Begriff des Denkens der des Seins loszulösen beginnt, ist das Erkenntnisproblem in seiner ganzen Unergründlichkeit gestellt. Denn es gibt auch hier kein Herüber und kein Hinüber. Die Introjektion hält keine Möglichkeit der Vermittlung offen. (Der menschliche Weltbegriff, Seite 50, 56—60.)

d. Erfahrung und Erkenntnis.

Es sind besonders zwei Begriffe, deren Verhältnis nach Vollzug der Einlegung eine merkwürdige Entwicklung nimmt, Erfahrung und Erkenntnis. Wie früher ihre Harmonie, so bestimmt später ihr Antagonismus die wichtigsten Variationen. Zu der Zeit, da M auf dem Boden des natürlichen Weltbegriffs steht, teilen alle von ihm vorgefundenen Werte die Charakteristik als „Erfahrung". Der Satz, daß eine Erkenntnis aus der Erfahrung entsprungen sei, besagt für ihn bloß, sie sei bei ihrer Erwerbung als Erfahrung charakterisiert gewesen. Die Erfahrung ist nichts anderes als eine Nüance des Erkenntnisvorganges, ein rein psychologisches Prädikat und nicht etwa eine Art metaphysischer oder er-

kenntnistheoretischer Legitimation, die über seinen objektiven Wert etwas aussagte. Erkenntnis und Erfahrung sind frei disponible Begriffe oder eigentlich psychologische Daten, deren Verhältnis noch nach keinem festliegenden Schema geregelt ist, sondern vieldeutig bestimmter gedacht werden mag. Die Erkenntnis ist keinerlei Instanz der Erfahrung, und die Erfahrung ist nicht etwa wegweisend für die Erkenntnis, ebensowenig als der Begriff des Seins der einen oder der andern untergeordnet oder übergeordnet wäre. Sie sind keinerlei konstitutive Begriffe, sondern psychische Begleiterscheinungen, deren Kompetenz über das unmittelbare Gebiet der Psychologie nicht hinausreicht.

Die Introjektion übt hier nach zwei Seiten hin eine nachhaltige Wirkung aus. Sie verdoppelt zunächst den Begriff der Erfahrung. Es gibt jetzt eine innere und eine äußere Erfahrung. Der eben zitierte Satz, eine Erkenntnis sei aus der Erfahrung entsprungen, bedeutet danach, sie habe ihre Entstehungsursache in der Außenwelt; und der Satz, sie sei von der Erfahrung abhängig, bringt ihre qualitative Bestimmtheit durch das außenweltliche Objekt, von dem bereits ausführlich die Rede war, zum Ausdrucke. Die andere Wirkung ist die, daß sich „Erkenntnis" und „Erfahrung" voneinander zu emanzipieren beginnen. Es gibt nunmehr Erkenntnisse, die aus „der Erfahrung entsprungen" sind, und Erkenntnisse, die nicht auf empirischem Weg ihre Entstehung genommen haben. Im Früheren ist bereits darauf hingewiesen worden: die Außenwelt kann erfahren und erkannt, die Innenwelt bloß erkannt, nicht aber erfahren werden, denn die Charakteristik der „Erfahrung" verteilt sich nicht auf beide Seiten, sondern kommt ausschließlich dem Objekt der äußeren Wahrnehmung zu.

Die Differenz von „Erkenntnis" und „Erfahrung", eigentlich die Grundwurzel aller Metaphysik, treibt, mit der erhöhten Denkkraft, wieder einem Minimum zu. Es kommt sogar zu einer vollkommenen Ausgleichung, und jene Erkenntniselemente, die sich nicht empirisch legitimieren können, erhalten den Laufpaß. Aber wer einmal Metaphysik gekostet, ist nicht so bald davon zu entwöhnen. Man erweitert freilich den Umfang der Erkenntnis nicht mehr über den der Erfahrung. Allein mit der herben Notwendigkeit, die unerfahrbaren Werte aus dem Gebäude der menschlichen Erkenntnis auszuscheiden, konnte man sich aussöhnen, indem man sie an der Schwelle Platz nehmen ließ. Die Erfahrung geht mit ihrem früheren Gegner sogar ein Bündnis ein: sie will ihm die nackte Existenz gönnen, wenn er sich dafür erbötig macht, ihr Vasallendienst zu leisten. Das Unerfahrbare ist nicht mehr neben der Erfahrung da, sondern vor

der Erfahrung und für die Erfahrung vorhanden. Es ermöglicht die Erfahrung, aber es ist auch bloß möglich, sofern es sie möglich macht. Die Stunde dieser beide Kontrahenten versöhnenden Vertragsschließung ist die Geburtsstunde des Apriorismus.

Die Erfahrung wird nunmehr mit einem ungegliederten Empfindungskomplex identifiziert, und das, was ihr vorausgeht, ist der verbindende und ordnende Intellekt. Der Zusatz, der also zu ihr hinzukommt, um ihr einen festen Kitt zu geben, ist mit Rücksicht auf seinen Ursprung als Verstand, mit Rücksicht auf den Gegenstand, der zugesetzt wird, als Form bestimmt. Diese ist gleichsam das Ergebnis einer erkenntniskritischen Subtraktion: Minuend ist das formenvoll belebte Erfahrungsobjekt, Subtrahend ist der formlose Stoff der Empfindung.

Das Verhältnis des überempirischen Zusatzes zu der Erfahrung bedarf vor allem andern der zeitlichen Bestimmung. Auch sie wechselt nach dem Grad der geistigen Reife, die sich so deutlich in der Metaphysik fühlbar macht. Ursprünglich wird einer präexistenten Seele die Fähigkeit zugesprochen, ihre eigenen Schriftzüge in die Erscheinungswelt einzuzeichnen, also im mystischen Akt der Entäußerung, der in ein vorgeburtliches Dasein verlegt wird. Dann nach Überwindung dieser etwas kruden Metaphysik ist es am nächsten gelegen, den Apriorismus als angeboren anzusehen. Schließlich kann man die Übertragung der subjektiven Kategorien auf die Objekte mit der sinnlichen Perzeption zeitlich in Eins verschmelzen und sie als latente Dispositionen, die bloß der äußeren Anregung bedürfen, betrachten. Damit war auf seiten der Introjektion der Höhepunkt kritischer Leistungsfähigkeit erreicht. Von der unklaren Konzeption einer vorzeitlichen Erkenntnis war man zum kritischen Apriorismus vorgedrungen.

Sonach existieren drei Stadien der introjektionalen Weltauffassung. Der naive Empirismus kennt keinerlei unerfahrbaren Faktoren, da für ihn alles Gegebene den gleichen Wirklichkeitswert erhält und der Kontrast, den jede Metaphysik voraussetzt, als solcher gar nicht zur Abhebung zu kommen vermag. Der naive Rationalismus hält das empirisch nicht zu Erfassende für übersinnlich. Der naive Kritizismus unterscheidet zwischen einem empirischen Sein und einem vorsinnlichen. Naiv sind diese Anschauungen nicht ihrem theoretischen Ausbau nach, sondern, wie Avenarius betont, weil sie ihre Abstammung vom naiven Empirismus, ihrer gemeinsamen Stammform, nicht verleugnen können, und weit entfernt, an ihm Kritik zu üben, ihn vielmehr recht eigentlich zur Voraussetzung haben. Sie drücken psychologisch das Erstaunen

darüber aus, daß die allgemeine Charakteristik der Phänomene als „Erfahrung" eine Korrektur nach der entgegengesetzten Seite erfordert.

„Erfahrung" und „Erkenntnis" können also aus dem einfachen Grunde nicht die Ausgangspunkte einer voraussetzungslosen Philosophie sein, weil sie von Anfang an nicht eindeutig determiniert sind und es nicht sein dürfen, sobald eben das Postulat der Voraussetzungslosigkeit nicht preisgegeben werden soll. Dies ist vor allem der Unterschied des Empiriokritizismus von den andern Systemen, den Avenarius selber mit stärkstem Akzent hervorhebt: daß diese von einem vorgefaßten, ganz bestimmten Begriff der „Erfahrung" und „Erkenntnis" ausgehen, also spezielle Erkenntnistheorien sind, während jener den Anspruch darauf erhebt, die Begriffe selber in psychologischer, allgemein erkenntnistheoretischer Analyse zu entwickeln. Der Durchführung dieser Aufgabe hat sich Avenarius übrigens nicht so sehr im „menschlichen Weltbegriff" als in der „Kritik der reinen Erfahrung" unterzogen. (Der menschliche Weltbegriff. a. v. St.)

C. Kritik der Introjektion.

Bisher hat Avenarius bloß gezeigt, wann und wo die Introjektion auftritt, was für Folgen sie nach sich zieht und wie sie den natürlichen Weltbegriff allmählich von Grund aus variiert. Ihr eigentlicher Ursprung liegt aber noch immer im Dunkel; denn man erinnere sich: sie ist zunächst bloß als Hypothese eingeführt worden.

Um die Ausschaltung der Introjektion vorzubereiten, konnte Avenarius ein zweifaches Verfahren wählen. Er kann entweder bloß auf den Akt der Introjektion selber reflektieren, auf die Verwandlung des von außen Gegebenen in ein „inneres" Besitztum der „Seele". Oder er faßt das Ergebnis dieses Aktes ins Auge, die Verdoppelungen der Wirklichkeit und ihre Zerlegung in ein geistiges und ein körperliches Sein. Die Kritik der Introjektion kann hier wie dort einsetzen. Sie geht ohne Zweifel gründlicher zu Werke, wenn sie den Irrtum im Ursprung, an der Wurzel ergreift und nicht bloß die gleichsam in die tageshelle Umgebung hineinragenden Blütenstände zu beseitigen versucht. Hier würde sie die Introjektion lediglich auf dem Wege eines zurückgreifenden Schlußverfahrens zu verwerfen vermögen.

Avenarius hat beide Wege betreten. Er hat den Fehler zu entdecken gesucht, der bei der Vornahme der Introjektion begangen wird, und er hat einen logischen Maßstab gewonnen, zur Bewertung ihrer in der Dupli-

kation der Realität gelegenen unmittelbaren Konsequenzen. Es ist dies, wie bald zu zeigen, sein Prinzip des kleinsten Kraftmaßes.

Um über das Problem der Introjektion und Avenarius' Kritik desselben zu einem abschließenden Urteil zu gelangen, muß man beide Argumentationsreihen prüfen. Denn wenn es dem Schöpfer des Empiriokritizismus auch nicht gelungen wäre, die Folgen der Introjektion in ihrer inneren Unhaltbarkeit an den gegen sie ins Feld geführten logischen Kriterien darzulegen, so wäre es durchaus nicht ausgeschlossen, daß er den Ursprung des Fehlers mit untrüglicher Evidenz nachgewiesen hätte, ebenso wie die entgegenstehende Eventualität, daß sein Versuch, den Ursprung dieser Illusion zu erklären, gescheitert wäre, die Möglichkeit einer dann freilich bereits von dogmatischen Voraussetzungen ausgehenden Kritik ohne Zweifel frei läßt.

Zuerst kommt die Entstehung der Introjektion[1]) in Anbetracht. Ihr gemäß „hat" der Mitmensch die E-Werte, ist ihr Eigentümer. Das Haben der E-Werte schafft eine Beziehung zwischen Wahrnehmungen und Gehirn in dem Sinn, daß jene diesem, als ein Teil dem Ganzen, zugehört. Es ergibt aber die anatomische Zergliederung des Gehirns nervöse Elemente, aber nirgends Gedanken, nirgends etwas, was diesen im Entfernten ähnlich sähe. Also „hat" das System C nicht die E-Werte, und dieses für den Mitmenschen angenommene Eigentumsverhältnis bedarf einer weitgehenden Korrektur.

Die Introjektion läßt Avenarius auf die folgende eigentümliche Art entstehen. Die drei Glieder des natürlichen Weltbegriffs M, T und R haben, jeder für sich, ihre selbständige Existenz. Es kann eine Vertauschung statthaben, allein bloß dann, wenn für diese Vertauschung der Platz frei geworden ist. So vermag M die Stelle von T einzunehmen, wenn T gleichzeitig an den Standort von R rückt, nicht M die Stelle von T, ohne daß dieser sie früher mit R getauscht hätte. Deutlicher gesprochen: M läßt den Aussagen des T reale Vorgänge korrespondieren, aber indem er sich an seine Stelle in Gedanken versetzt, verleiht er den im Charakter reinster Sachhaftigkeit gesetzten Wahrnehmungen die Farbe des „bloßen" Denkens und bindet dieses außerdem an das System C, all das, weil er die Versetzung naturgemäß bloß in Gedanken vornehmen konnte und dabei übersah, daß eine derartige Versetzung keine wirkliche sachliche Änderung erzeugt und daher nach keiner Seite die

[1]) Avenarius hat hier in seiner Darstellung so viel an Klarheit zu wünschen übrig gelassen, dass meine Reproduktion diesen Mangel nicht vollkommen beheben konnte.

Konsequenzen einer realen Versetzung zu ziehen erlaubt. Da sie bloß in Gedanken geschieht und M die Erfahrungswelt des T nicht mit dessen eigenen Organen zu ergreifen vermag, bewegt sich die Introjektion in einem Kreise falscher Prämissen. Dasselbe lehrt auch eine andere Betrachtung. Man denke sich zwei Forschungsreisende vor einem historisch denkwürdigen Baum. Jeder wird den Baum für sich als Wahrnehmung, für den anderen als Vorstellung setzen. Da aber auch hier die verhängnisvolle Verwechslung nicht ausbleibt, so wird schließlich das Dasein des Baumes in Frage gestellt. Die Welt hört auf, Wahrnehmung zu sein und wird Vorstellung. Der Baum als Wahrnehmung entspricht der absoluten, der Baum als Vorstellung der relativen Betrachtungsart. Die illusorische Vereinigung zweier unvereinbarer Standpunkte führt dergestalt zur Vermischung der beiden Setzungsformen und zur Behauptung, daß die Welt bloß so lange existiert, als das sie wahrnehmende Subjekt, also zum Solipsismus als der konsequentesten Weiterbildung der durch jene folgenschwere Verwechslung heraufbeschworenen Irrtümer.

Die Introjektion hat die Phänomene zuerst in das Subjekt versetzt und dann die Beziehung des Systems C zu den psychischen Vorgängen falsch interpretierend, dem Gehirn als ihrem Träger zugeschrieben. Die Analyse der Realität ergibt aber, daß dem berührten Besitzverhältnis, durch das entweder wie im Materialismus das Psychische zu einer Akzidenz des Physischen oder in der metaphysischen Interpretation des psychophysischen Parallelelismus ihr harmonisches Zusammenspiel zu einem schwerwiegenden Problem wird, nichts in Wirklichkeit entspricht. Unter den Elementen, die in ihrer Totalität den geistigen Inhalt des Subjektes bilden, findet sich sowohl das Denken als auch das Gehirn. Demnach ist weder „das Gehirn ein Wohnort, Sitz, Erzeuger, Instrument oder Substrat des Denkens, noch dieses ein Bewohner oder Befehlshaber, eine andere Hälfte oder Seite, ein Produkt oder eine physiologische Funktion des Gehirnes".[1]) (Der menschliche Weltbegriff, Seite 63—77.)

D. Restitution des natürlichen Weltbegriffes.

a. Die Elemente des natürlichen Weltbegriffes.

Mit dieser Kritik der Introjektion ist die Restituierung des natürlichen Weltbegriffes bereits in Angriff genommen. Die Introjektion soll aber nicht bloß ausgeschaltet, sondern ihr eine kritisch geläuterte Auffassung substituiert werden. Vor allem ist eine genaue Analyse unserer eigenen von allen speziellen Theorien noch unberührt gebliebenen Er-

[1]) Vergleiche Wahle, „Gehirn und Bewußtsein", 1884.

fahrung geboten. Mit dem „Was" der Erfahrung muß auch ihr „Wie" gegeben sein. Den Inhalt der Erfahrung konstituieren das Ich und die Elemente der Umgebung, diese variabel, jenes relativ konstant. Die Komponenten beider sind Elemente und Charaktere. Der Ich genannte Elementenkomplex unterscheidet sich darin von der Umgebung, daß jede Berührung ein zweiseitiges Tastgefühl ergibt, daß mit und neben den als „Sachen" gesetzten Werten in ihm auch die Setzungsform „Gedanke" vorkommt. Das Ich und die Umgebungsbestandteile bestehen[1]) mit dem vermerkten Unterschied, der aber auch nicht prinzipieller, vielmehr gradueller Natur ist, aus dem gleichen Material, das auf Seite des Ich bloß einen relativen Zuwachs empfängt.

Ist aber das Material das gleiche, so liegt es nahe, daß auch die Art des Gegebenseins nicht vom einen Mal zum andern wechseln wird. Die Elemente, die das Subjekt konstituieren, findet man ebenso vor, wie die Elemente, die sich zum Objekt verdichtet haben. Sie sind als untrennbare Korrelate in einer und derselben Erfahrung enthalten. Um jeder metaphysischen Deutung auszuweichen, läßt Avenarius die Begriffe „Subjekt" und „Objekt" ganz aus dem Spiele und führt an ihrer Stelle „Zentralglied" und „Gegenglied" ein. Dem einen kommt vor dem andern keinerlei Priorität zu, also kann von keiner Besitzergreifung dieses durch jenes die Rede sein. Das Gegenglied ist gegeben ebenso wie das Zentralglied. Sie sind einander in ihrem Erkenntniswert sowie in der Form des Gegebenseins koordiniert. Die Gegenglieder sind keine Funktion des Zentralgliedes, sondern sie sind mit diesem Glieder einer Reihe, die in ihnen die Summe alles Existierenden umfaßt. Der eigentliche Träger der Phänomene ist also nicht das Ich, dem jene von der idealistischen Weltauffassung als prädikative Bestimmungen zugeschrieben werden, sondern das Erfahrungsganze, das in sich die Gegenglieder und das Zentralglied vereinigt. Diesen Zusammenhang, dessen einseitige Interpretationen sich als eine schier unerschöpfliche Fehlerquelle der speziellen Erkenntnistheorien erwiesen haben, nennt Avenarius die empiriokritische Prinzipialkoordination, eine Bezeichnung, die mit besonderer Sorgfalt festgehalten zu werden verdient. Das Grundwort soll falschen idealistischen, das Bestimmungswort falschen realistischen Theorien vorbeugen. Die Gegenglieder und das Zentralglied sind in dieser Koordination die nie fehlenden Glieder jedweder Erfahrung, die, wenngleich man auf das Zentralglied nicht deutlich zu reflektieren braucht, erst mit ihm sozusagen komplett wird.

[1]) Vergleiche auch Mach, „Analyse der Empfindungen", S. 6.

Hat man aber einmal den Sinn des „Gegebenseins" der Phänomene nach dem Schema der Prinzipialkoordination erfaßt, so bereitet der Übergang vom eigenen zum mitmenschlichen Bewußtsein keinerlei Schwierigkeiten mehr. Dasselbe weist weder auf ein metaphysisches Abhängigkeitsverhältnis, noch auf eine mystische Inhärenz hin. Man nimmt vielmehr einfach an, daß der Mitmensch Zentralglied einer zweiten Prinzipialkoordination sei.

Zwischen die vom Mitmenschen als seine subjektiven Erlebnisse ausgesagten Werte und die Umgebungsbestandteile schiebt sich immer und ausnahmslos das System C, das darum in bestimmtem Sinn die Vertreterrolle übernehmen kann. Diese Stellvertretung nennt Avenarius die empiriokritische Substitution, die jeweilige Änderung des Systems C den empiriokritischen Substitutionswert.

Es handelt sich aber dabei, um es nochmals zu betonen, lediglich um eine Stellvertretung; ganz irrig wäre es, das Verhältnis von Gehirn und Denken anders zu interpretieren. Der jeweilige Ersatz des einen durch das andere involviert keine ontologische Bedeutung, sondern kommt allein als methodischer Vorteil in Anbetracht. (Der menschliche Weltbegriff, Seite 77—84.)

b. Die Subjektivität der Sinnesqualitäten.

Schon im grauen Altertum finden sich deutliche Ansätze zur Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten;[1]) seit Galilei und Locke aber ist sie beinahe zum geistigen Gemeingut der gebildeten Menschheit geworden.

Den metaphysischen Auslegungen dieser Lehre sucht Avenarius zugleich mit der Ausschaltung der Introjektion das Fundament zu entziehen. Er geht dabei folgendermaßen zuwege.

Der natürliche Weltbegriff hatte, wie man sich erinnern wird, Sein und Schein als einander koordinierte Bestimmungen in sich gefaßt. Dieses Verhältnis tritt nach Eliminierung der Introjektion von neuem in Kraft. Schein und Sein sind bloß modale Bestimmungen, die den Phänomenen vorübergehend oder auf die Dauer zuwachsen können. Den Schein darf man nicht zum Sein, das Sein nicht zum Schein generalisieren wollen. Vor allem muß man sich vor einer Verwechslung der Existenzialdifferenzen zweier Individuen hüten. Der Umstand, daß der eine ein Objekt anders perzipiert als der andere, berechtigt noch nicht zur Behauptung, es sei so, wie jener, und es scheine so, wie dieser es wahrnimmt, noch zu

[1]) So schon bei Demokrit.

der das ganze Reich des Erkennens gleichmäßig umspannenden Konsequenz, alles Sein sei Schein oder Erscheinung. Die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten deutet die intersubjektiven Differenzen oft dahin, es reflektiere sich im menschlichen Bewußtsein bloß die Vorderseite der Objekte,[1]) während deren eigentliches Wesen, das Ding an sich, ihm entrückt bleibe. Dieser Anschauung liegen aber nach Avenarius drei Verwechslungen zugrunde: man verwechselt sich mit dem Mitmenschen, wenn man den Wahrheitsgehalt seiner Wahrnehmungen an der eigenen Erfahrung bemessen will; und man setzt diese Verwechslung fort, wenn man in weiterer Verfolgung desselben Gedankens auch seine eigenen Sinnesdaten zu bloßen Erscheinungen entwertet, eine Verwechslung, die mit der Zeit freilich einen so hohen Übungswert erhält, daß sie bereits als unmittelbare Erfahrung charakterisiert wird; und man verläßt das Prinzip der reinen Beschreibung vollständig, indem man die konsequent fortgeführten Verwechslungen in die Theorie ausmünden läßt, es seien beispielsweise Farbenempfindungen und Ätherschwingungen überhaupt unvergleichbar und bloß in jenen stoße man auf eine objektive Realität.

In Wirklichkeit aber eignen sich die Ätherschwingungen vermöge ihrer mathematischen Konstanz bloß für eine interindividuelle Geltung beanspruchende Deskription der Phänomene besser als die variablen Empfindungsinhalte. Allein auch sie entziehen sich dem Schema der Prinzipialkoordination nicht, sondern sind ohne Ausnahme für ein Zentralglied gegeben. Ihre Verwendung im Dienste der mechanischen Naturphilosophie gab Anlaß dazu, sie über die Empfindungen als phoronomische Bestimmungen zu erheben und diese, die der uniformierenden Tendenz jener Naturerklärung nicht in vollem Maße Genüge leisteten, als akzidentielle Bestimmungen, die dem Objekt, wie es an sich existiert, fern bleiben, anzusehen. Allein eine derartige Umdeutung ist unberechtigt, sofern sich nach den früheren Erörterungen die relative Betrachtungsart beliebig verallgemeinern läßt. Die Korrelativität von Gegenglied und Zentralglied braucht, wie die absolute Weltbetrachtung zeigt, nicht jeden Augenblick ausdrücklich zum Bewußtsein zu gelangen, aber außerhalb ihrer ist kein Raum für eine metaphysische Seinsmöglichkeit. Die absolute Betrachtungsart enthält keinen Hinweis auf ein Absolutes, und die relative ergänzt diesen vermeintlichen Hinweis nicht etwa dahin, daß sie dem Absoluten die Empfindungsqualitäten ab-

[1]) Wundt, „System der Philosophie" II, Wahrnehmungserkenntnis 6. und 7. Kapitel.

spricht. Mit einem Wort, ein Ding an sich ist im Rahmen des natürlichen Weltbegriffes ein Fremdkörper, der kritisch beseitigt werden muß.

Die Elimination des Dinges an sich und sämtlicher anderen metaphysischen Problemstellungen sollte also durch Einführung der empiriokritischen Prinzipialkoordination angebahnt werden und vollendete sich in deren Ausdehnung über die ganze Bewußtseinswelt. Sie war an die Stelle der Korrelativität von Objekt und Subjekt getreten. Da die meisten, wie Avenarius hier — übrigens irrtümlich — zu glauben scheint, sogar alle Variationen des natürlichen Weltbegriffes aber in ihrem Ursprunge auf die Introjektion hinwiesen, und die empiriokritische Prinzipialkoordination der Metaphysik Tür und Tor verschließt, so ist nach Ersatz der Introjektion durch das Schema der Prinzipialkoordination der natürliche Weltbegriff allseitig restituiert. Seine Variation braucht also nicht von Dauer zu sein, sie war ein Durchgangsstadium, das der reifere Mensch hinter sich läßt.

Vor der Introjektion also ist Wahrheit und nach der Introjektion ist Wahrheit. Die eine ist aber gegen den Irrtum nicht gedeckt, allen alogischen Versuchungen wehrlos preisgegeben ohne Garantie für ihren Fortbestand. Die Wahrheit nach der Introjektion hat ihren Gegner überwunden und ist zum klaren Bewußtsein ihrer Existenzberechtigung gelangt. Die eine ist die naive, die andere ist die kritische Wahrheit. So ist der Mensch im Stande der Unschuld gut, und so ist der Heilige gut: jener, weil er die Macht der Versuchung noch nicht kennen gelernt, dieser, weil er sie überwunden hat. (Der menschliche Weltbegriff, Seite 84 bis 93, Anmerkung 58.)

E. Kritik der Lehre von der Introjektion.

a. Der Ursprung der Seele.

Die Introjektion ist anfangs eine Hypothese zweiten Grades. Denn einmal ist sie zunächst bloß provisorisch eingeführt worden, sodann ist ihre Voraussetzung, der natürliche Weltbegriff, der, da alle Erkenntnis von vornherein einen sozialen Charakter besitzt, in ursprünglicher Reinheit nirgends vorgefunden wird, nichts mehr als eine Hypothese. Diese zweifache hypothetische Belastung ist freilich kein argumentum contra. Denn die weiteren Erörterungen könnten nachträglich jeder einzelnen Hypothese recht geben.

Die Introjektion verlangt zwei Bestimmungsstücke, um mehr als ein problematisches Ohngefähr zu sein: ein Objekt, das introjiziert wird,

und ein Objekt, in das introjiziert wird. Das introjizierte Objekt ist der natürliche Weltbegriff; es kann nichts anderes sein, als der natürliche Weltbegriff; denn alles andere ist nach der Introjektion, hat diese schon zur Voraussetzung. Die Illusion liegt nicht in dem Material, sondern in dem psychologisch-logischen Vorgang der Introjektion selber: oder deutlicher gesprochen, nicht darin, was, sondern darin, daß introjiziert wird. Man würde sonst eine ganz offenkundige petitio principii begehen.

Es erübrigt also, das Objekt zu bestimmen, in das introjiziert wird. Der Mensch legt die Phänomene in den Mitmenschen ein. Allein, was ist der Mitmensch? Vorderhand nicht mehr als eine Abstraktion, der man lebendigen Odem einflößen muß. Der Mitmensch, in den man erst introjiziert, darf nicht selber bereits ein Produkt der Introjektion sein. Sonst bliebe man in einem logischen Zirkel befangen, aus dem kein Entkommen möglich ist. Der Mitmensch vor der Introjektion ist aber der Mensch als Phänomen, als Leib. Also introjiziert man in den Leib des Mitmenschen.

Man findet dieses Resultat im indirekten Beweisverfahren, in der Prüfung und Zurückweisung der gegenteiligen Instanzen bestätigt. Die Objekte können erstens in die Seele des Mitmenschen introjiziert werden. Die Seele kann zweitens dasjenige sein, was selber introjiziert wird. Und drittens, das ist die einzig restierende Möglichkeit: man kann in der Seele ein Ergebnis der Introjektion sehen. Vor der Introjektion war der natürliche Weltbegriff, in dem es keine Seele gibt, die introjiziert, und keine Seele, in die introjiziert werden könnte. Phänomene werden Phänomenen introjiziert, das ist die einzige restierende Möglichkeit, die wir uns für alle folgenden Ausführungen reservieren wollen. Und die Seele soll nachträglich aus dieser Introjektion hervorgehen. Inwiefern das möglich ist, bedarf nunmehr eingehender Prüfung. Es gilt, jede petitio principii zu meiden. Die Entstehung der „Seele" darf deren Existenz nicht schon zur Voraussetzung haben. Die Elemente der Erfahrung werden der Introjektion zufolge im Leib des Mitmenschen lokalisiert. Damit ist die Erscheinungswelt verdoppelt: in eine Welt, die drinnen, und eine Welt, die draußen liegt. Also wieder nichts als Phänomene, bloß in einer eigentümlichen lokalen Charakteristik. Aber nirgends ein Jenseits oder Außerhalb, nirgends ein unsichtbarer Träger der Phänomene.

Das speziellere Verhalten des Mitmenschen bestimmt sich indessen nach verschiedenen Voraussetzungen physiologischer Natur, vor allem danach, ob er sich in wachendem oder schlafendem Zustand befindet. Diese Verschiedenheit wäre freilich ein rein äußerlicher Wechsel. Aber

den Aussagen des Mitmenschen gemäß, der seinen Träumen Wahrheitswert beilegt, wird die Introjektion um eine neue Bestimmung bereichert. Er behauptet, an einem fernen Ort geweilt zu haben. Die anderen schenken ihm Glauben, allein sie müssen ihre Erfahrung mit der seinigen in Einklang bringen, und zu diesem Zwecke wird abermals eine Teilung vorgenommen. Neben dem „äußeren" Individuum, das uns bislang den Mitmenschen repräsentierte, wird nunmehr ein „inneres" von jenem in jeder Beziehung unabhängiges Individuum konstruiert. Aber wohlgemerkt: dieses „innere" Individuum kann konsequentermaßen bloß phänomenal gedacht werden; denn eine andere Eventualität ist noch gar nicht in Sicht. Der Gedanke ist im Grunde genommen nicht aberteuerlicher, als der frühere; wem es gelungen ist, die ganze sichtbare Realität in den Leib des Mitmenschen zu speditieren, der findet auch Platz darin für ein zweites Körpersubjekt.[1])

Somit rückt man also auch mit dieser Zerspaltung dem Seelenproblem keinen Schritt Weges näher. Der natürliche Weltbegriff wies Phänomene auf und keine „Seele". Die Introjektion fügt ihm nichts prinzipiell Neues hinzu, sondern verdoppelt ihn, überträgt seine Bestimmungen aus der Form des Singulars in die des Plurals. Wie es den Denkern von jeher die härteste Mühsal bereitete, den Übergang von der Sphäre des Physischen zu der des Psychischen zu gewinnen, so hat auch der mit dem Universalheilmittel der Introjektion hantierende Erkenntnistheoretiker seine Not, wenn er aus dem Begriff des Körpers gleichsam durch eine generatio spontanea den der Seele erzeugen will. Die Seele denkt man nicht zum Körper, den Körper nicht zur Seele um. Damit ist der Versuch des Avenarius, von den Phänomenen mittels der Introjektion zu einer über den Phänomenen erhabenen Seelenexistenz zu gelangen, als mißlungen verurteilt. Sein Begriff der Seele repräsentiert bloß eine Modifikation des körperlichen Subjektes, eine Auffassung, die der naive Mensch bereits frühzeitig überwindet.

b. Die Seele als Negation.

Avenarius hätte allerdings noch zu einem anderen Argument seine Zuflucht nehmen können. Die Seele sei freilich nichts von jenen Phänomenen, die den Körper konstituieren, prinzipiell Verschiedenes, aber mit einer eigentümlichen lokalen Färbung, die eben der Introjektion entspringe. Der reifere Verstand werde sich bald von der Zwangsvorstellung

[1]) Über solche Duplikationen Tylor, „Die Anfänge der Kultur", deutsch Spengel und Poske, I 430 sqq., Leipzig 1873.

eines geheimnisvollen Seelenstoffes emanzipieren können, aber nicht ebenso von dem Begriff einer inneren Seelenexistenz überhaupt. Die Introjektion selber habe sich zu tief in das Denken der Welt eingenistet, als daß die Einsicht in ihre unhaltbaren Konsequenzen ihr den Boden entziehen könnte. So resultiere aus entgegengesetzten Tendenzen der neue Begriff einer psychischen Wesenheit, von der alles negiert worden, was phänomenalen Charakter besitzt, und bloß das Sein mit verdoppelter Energie prädiziert werde. Er empfange so jene farblose Unbestimmtheit, in der er bloß einen Punkt außerhalb der Phänomene und innerhalb des Individuums markiere, was etwa in der Art formuliert werden könne: er ist, ohne dies oder jenes zu sein, oder eigentlich, er ist, indem er weder dies noch jenes ist.

Diese von Avenarius selber übrigens nicht anders denn in dürftigsten Umrissen angedeutete Argumentation stützt sich auf zwei Prämissen. Einmal setzt sie voraus, daß die Introjektion, bildlich gesprochen, den Untergang ihres eigenen Geschlechtes zu überdauern vermag. Dann erklärt sie den Seelenbegriff für etwas absolut Negatives, von dem sich in affirmativem Sinn gar nichts aussagen läßt.

Die erste Annahme ist schwerlich haltbar. Die Introjektion mag tief wurzeln; hat die Kritik aber einmal ihre Wurzeln ergriffen, dann gibt es für sie kein Stehenbleiben und keine Anpassung an den neuen Geist. Daß die Traumerfahrung keine Quelle wahrer Aussagen ist, kam der Menschheit frühzeitig zum Bewußtsein. Auf sie den Glauben an eine seelische Substanz gründen zu wollen, ist ein im höchsten Grade fragwürdiger Versuch. Die zweite Voraussetzung, unter dem Seelenbegriffe denke niemand etwas Positives, sondern bloß jene vage Charakteristik des Eingelegt-Seins, ist dagegen ganz unhaltbar. Sie widerspricht allem, was bisher auf psychologischem Gebiet geglaubt und gelehrt wurde. Kantens Kritik der rationalen Psychologie, Humes Polemik gegen die spiritualistischen Dogmen wären sinnlos, wenn ihnen nichts gegenüberstände, als inhaltsleere Negationen. Sogar die Grundbegriffe der „empirischen" Seelenlehre, oder wenigstens jener Seelenlehre, die mit dem Anspruch auf Empirie auftritt, kämen damit ins Wanken. Die Theorien, die heute über psychische Spontanität, Voluntarismus, Aktivität des Bewußtseins in Umlauf sind, wären, ihr Wahrheitsgehalt mag vorderhand dahingestellt bleiben, einfach unerklärlich, wenn jene Auffassung einen realen Hintergrund besäße. Unter „Seele" hat man vielleicht zu jeder Zeit etwas Anderes, aber auch zu jeder Zeit etwas Bestimmtes verstanden.

Hält man sich diese für den Begriff der Introjektion und seine ihm im Empiriokritizismus gegebene Bedeutung so überaus ungünstigen Resultate noch einmal vor Augen, so wird man freilich einräumen müssen, daß vom Parteistandpunkt des Avenarius aus noch ein Gegenargument möglich ist. Er hätte bestreiten können, daß im Rahmen des natürlichen Weltbegriffs der Mitmensch ausschließlich durch seinen Körper vertreten sei; freilich auch nicht durch seine Seele, sondern sein Subjekt als formales Zentrum der phänomenalen Welt. In diese Subjektsvorstellung, die also vollständig der empiriokritischen Prinzipialkoordination entspricht, introjiziert man die Objekte, und nicht in den Körper des Mitmenschen. Und eben durch die erwähnte Einlegung verwandle sich das mitmenschliche formale Subjekt in den metaphysischen Begriff der Seele.

Die nachfolgenden Erwägungen sprechen aber gegen die soeben angeführte Interpretation. Erstens widerspricht sie dem Wortlaut des „menschlichen Weltbegriffs". Wo Avenarius den Akt der Introjektion näher beschreibt, dort ist, wenigstens andeutungsweise, in seiner Beschreibung immer der Hinweis auf den Leib des Mitmenschen enthalten. Wie dessen Stimme aus seinem Innern schallt, wie er Gefühle und so viel andere Phänomene ebenda lokalisiert, so versetzt man dahin in Analogie mit seinen Aussagen die Werte, die man ihm als psychischen Besitz zugesprochen hat, ohne sie an seiner sinnlichen Außenseite vorfinden zu können. Diese Darstellung bereits läßt es kaum zweifelhaft, daß die Richtung der Introjektion durch das Körpersubjekt bestimmt sei. Zweitens hätte man dann am Mitmenschen schon den natürlichen Weltbegriff verwirklicht, um ihn hernach wieder — aus welchen Gründen bleibt unerklärlich — zu variieren, indem man ihn der Introjektion preisgibt. Aber diese basiert ja gerade darauf, daß der natürliche Weltbegriff schon mit der Setzung des Mitmenschen seiner ursprünglichen Fassung verlustig ging und die Menschheit den Leidenspfad der Introjektion betrat. Würde man imstande sein, den Mitmenschen, wenn auch bloß für einen flüchtigen Augenblick, als Zentralglied einer Prinzipialkoordination anzusehen, so wäre man um die Introjektion, bevor sie noch in Wirksamkeit treten konnte, bereits herumgekommen, und würde das Ergebnis der empiriokritischen Untersuchung im Vorhinein antizipiert haben. Man hätte, im Besitz der Wahrheit, sich für den Irrtum entschieden. Drittens wird, wenn man die Bedeutung der Introjektion erfaßt, der Begriff des mitmenschlichen Subjektes vollkommen in der Vorstellung des Leibes als eines Behälters der psychischen Phänomene gebunden. Was das fremde Subjekt mehr ist als Körper, setzt sich eben in den Begriff der In-

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

trojektion als einer Relation zwischen den Elementen der Umwelt und dem Körper um. Dieser Umsatz ist recht eigentlich der Sinn und Inhalt der Introjektion. Die Vorstellung des mitmenschlichen Subjektes erschöpft sich gleichsam in dieser Funktion der Einlegung, und für sie ist bloß der Körper desselben disponibel, denn was am Mitmenschen nicht Körper ist, wird eben vom Akt der Introjektion ganz absorbiert. Der eine Mensch zahlt an den andern seine erkenntnistheoretische Schuld damit gleichsam ab, daß er ihm die Phänomene introjiziert.

Es sind, um zu resumieren, drei Möglichkeiten denkbar. Entweder ist der Mitmensch vor der Introjektion Körper mit jenem vorderhand unbestimmten „Mehr", das eine konkrete, wenn auch irreführende Fassung in der Introjektion empfing. Das ist die von uns vertretene Auslegung. Oder er ist Seele. Dann ist die Introjektion überflüssig, ja noch mehr, sogar unhaltbar geworden. Denn sie setzt bereits voraus, was sie erklären sollte. Oder es ist endlich der Mitmensch Zentralglied einer Prinzipialkoordination. Dann wäre der natürliche Weltbegriff bereits vor der Introjektion verwirklicht: diese selber bliebe ein unerklärlicher Mißgriff. Eine Kombination der aufgezählten Möglichkeiten ist undenkbar, denn die eine schließt die andere aus. Also kann der Begriff der Seele für Avenarius entweder eine bloße Modifikation desjenigen des Körpers sein, oder eine Negation, die ihren Inhaltsmangel zu einem Wertvorzug umlügt.

Daneben hat Avenarius noch eine Erklärung versucht, die eine Kombination der Dualität von innerem und äußerem Individuum mit der schon im natürlichen Weltbegriff analytisch enthaltenen von Sache und Gedanke gibt, um den Begriff der Seele in seiner logischen Gegensätzlichkeit zu dem des Körpers abzuleiten. Sie sei ihrer charakteristischen Argumentation wegen an dieser Stelle eigens hervorgehoben. Der Mitmensch wird sachhaft erfahren, sofern er uns in seiner körperlichen Existenz gegenübersteht. Das äußere Individuum ist damit erschöpfend determiniert; allein das innere Individuum tritt nicht oder wenigstens in normalen Umständen nicht in Erscheinung, so daß es nahe liegt, für dasselbe das noch frei verfügbare Attribut des „Gedankenhaften", „Idealen" in Anwendung zu bringen. Leib und Seele sind also ebenso heterogen, wie Sache und Gedanke.

Das ist ebenso mißlich. Denn man erinnere sich: der natürliche Weltbegriff enthielt nebeneinander bereits Sachen und Gedanken, ohne daß diese Zweiheit ihn weiter tangiert hätte. Es war eigens betont worden, daß Sachen und Gedanken untereinander vergleichbar sind.

Körper und Seele müssen aber unvergleichbar sein: somit hat Avenarius auch da den Weg verfehlt.

c. Der Widersinn im Begriff der Introjektion.

Es mag für den ersten Moment etwas paradox erscheinen, daß erst die Introjektion in ihren speziellen Ausgestaltungen kritisiert wurde und nach diesen Erörterungen die allgemeinen begrifflichen Grundlagen derselben, die Introjektion in abstracto untersucht wird, während das umgekehrte Verfahren anscheinend schneller zum Ziel geführt hätte. Aber es kommt hier darauf an, abschließend die Kardinalfrage zu stellen: ob jener Begriff seinem ganzen Umfang nach zu verwerfen oder wenigstens teilweise zu akzeptieren ist.

Das Problematische an der Introjektion ist vornehmlich der Umstand, daß sie erst in Beziehung auf den Mitmenschen ins Leben tritt: erst rückwirkend färbt sie auch die Auffassung unserer eigenen psychischen Existenz. Der Mensch introjiziert dem Mitmenschen die ihm zugesprochenen psychischen Phänomene, weil er sie nicht außen vorfinden kann. Aber warum sucht er sie denn überhaupt am Mitmenschen? Der natürliche Weltbegriff enthält kein Fragezeichen. Schon das Suchen der Phänomene, nicht etwa erst ihre Einlegung ist eine Variation des natürlichen Weltbegriffs. Man möchte glauben, er suche sie deshalb, weil sie sich nicht insgesamt ihm im Außenraume darbieten; die Sachen mag er zum größten Teile mit dem Mitmenschen gemeinsam wahrnehmen, aber dessen Gedanken erhält er bloß durch das Medium der sprachlichen Vermittlung und nicht als Objekt unmittelbarer Anschauung. Aber diese Eigentümlichkeit der „Gedanken", nicht in der gleichen Umgebung wie die „Sachen" vorfindbar zu sein, erfährt er ja frühzeitig an sich selber, da sie dem natürlichen Weltbegriff immanent ist.

Die Lehre von der Introjektion weist noch ärgere Mängel auf. Sie wird zuerst am Mitmenschen und erst nachträglich an der eigenen Person des Einlegenden von ihm selber vorgenommen. So wird der natürliche Weltbegriff aus seinem sichersten Bollwerk vertrieben. Die einseitige Form der Introjektion, die jeder für den Mitmenschen anwendet, kann man sich ohne besondere Schwierigkeit verwirklicht denken. Aber die Introjektion beruht auf Gegenseitigkeit. Davon nehmen, vermöge des intersubjektiven Mediums der sprachlichen Mitteilung, alle Beteiligten Notiz. Es müßte aber jeder gegen die Präsumtionen des Mitmenschen berechtigten Protest erheben. Denn jeder hat vorderhand für seine Person den natürlichen Weltbegriff intakt erhalten. Mag er an anderen auch noch

so skrupellos die Introjektion vollzogen haben, es müßten ihm in dem Moment, da ihm Gleiches mit Gleichem vergolten wird, Bedenken aufsteigen, und er würde wohl eine gründliche Revision des variierten Weltbegriffes vornehmen. Wäre aber, wie es Avenarius will, der natürliche Weltbegriff trotz des Blendwerkes der Introjektion ein unveräußerliches Besitztum jedes Menschen, so müßte er gegen die ihm von seiten der anderen oktroyierte Variierung entschieden opponieren; die Introjektion würde sich selber durchsichtig werden, wo sie so offenkundig mit dem natürlichen Weltbegriff in Konflikt gerät. Ist dieser so matt und farblos, daß er auch hier die introjektionalen Fremdkörper nicht auszuscheiden vermöchte, dann liegt die Versuchung nahe, in ihm nicht mehr als eine Fiktion des Empiriokritizismus zu erblicken, der ihrer bedarf, um seine eigenen Irrtümer zu decken. Das Ergebnis der Introjektion wäre dann schon im natürlichen Weltbegriffe jedes Menschen präformiert, und bloß ein Spezialfall die Introjektion in den Mitmenschen.

Aus der obigen Darstellung erhellt aber auch zur Genüge, wie mangelhaft uns Avenarius über den Vorgang der Einlegung selber aufklärt. Mit peinlichster Aufmerksamkeit muß man den Wegspuren nachgehen, die aus dem Dickicht haltloser Mutmaßungen zu einer geklärteren Auffassung des Gegenstandes führen. Folgende Winke gibt uns seine Darstellung. Die Introjektion entspringt einer Verwechslung zweier Standpunkte. Das eine Individuum will die Aussagen des andern interpretieren. Es vermag dessen Erfahrungen nicht unmittelbar mitzuerfahren, sondern lediglich in Gedanken nachzuerzeugen, muß sich also der Verschiedenheit des Standpunktes wohl bewußt bleiben. Er *denkt* sich an die Stelle des Mitmenschen. Und unversehens verdünnen sich ihm dessen Wahrnehmungen, eben infolge jener Verwechslung, zu bloßen Gedanken. Da ihm weiter der Mitmensch bloß durch seinen Körper näher spezialisiert, durch sein Gehirn, das System C, vertreten wird, läßt er sie diesem als Eigentum zuwachsen: das System C *hat* das Denken; — soweit Avenarius.

Das ist zunächst sehr unklar und zweideutig. Es kann einmal wieder angespielt sein auf den Gegensatz von *Sachen* und *Gedanken*. Setzt man indessen auch voraus, jene früher vorgeführte Verwechslung der Standpunkte gehe in Wahrheit vor sich, obwohl nicht ohne weiteres einzusehen ist, warum der Mensch sein *Denken* der *mitmenschlichen Wahrnehmungen* nicht gegen dieselben, als unmittelbare Wahrnehmungen des Mitmenschen abzugrenzen vermöchte, so ist der natürliche Weltbegriff durch das Zusammenfließen der beiden Gebiete nicht einmal an der Oberfläche tangiert. Sachen und Gedanken vertragen sich in ihm

friedlich nebeneinander. Die Gedanken allein nach Ausschaltung der Sachen könnten auch keinerlei Variation des natürlichen Weltbegriffes im Gefolge haben. Ob die ganze Wirklichkeit die Charakteristik des Gedankenhaften oder der Vorstellung erhält, ist daher gerade für Avenarius erkenntnistheoretisch indifferent. Was innerhalb des natürlichen Weltbegriffes seinen Platz einnehmen konnte, ohne ihn in Frage zu stellen, das wird, zum Weltbegriffe selber generalisiert, keine metaphysische Umdeutung der Realität mit sich führen.

Ebensowenig kann die Alleinherrschaft der relativen Weltbetrachtung, wie sie durch den erkenntnistheoretischen Irrtum jener Forschungsreisenden angebahnt war, eine Variation des natürlichen Weltbegriffes hervorrufen. Im Gegenteil, der Kontrast von relativer und absoluter Weltbetrachtung, also ihre Koexistenz, erweist sich als stärkste Verführung zu metaphysischen Konstruktionen. Gewinnt jene das ganze Feld, so wird der natürliche Weltbegriff bloß in bestimmtem Sinn spezialisiert und nicht variiert.

Es kann aber in jener Beweisführung auch angespielt sein auf die psychologische Unmöglichkeit, die Beziehung von Zentralglied und Gegengliedern beim Mitmenschen selber unmittelbar zu erleben, was den unmittelbaren Anlaß zur Introjektion bietet. Nun erfährt aber freilich der Mensch dieses Verhältnis nicht am eigenen Leib, aber er kann es immerhin nach Analogie seines Erlebens konstruieren: der natürliche Weltbegriff würde sich auch der Sphäre des Mitmenschen zu bemächtigen vermögen. Der Umstand, daß der Mensch den Mitmenschen bloß als Körper apperzipiert und daher, da er seine psychische Beziehung zu den Phänomenen bloß erschließt, auch diesen Schluß von der grob materiellen Unterlage der Introjektion zu isolieren vermöchte, ist in keiner Art beweiskräftig. Denn wenn er so ausschließlich in seinen unmittelbaren Erlebnissen befangen bliebe, dann wäre er Solipsist und würde im Mitmenschen niemals etwas anderes erblicken, als einen reich differenzierten Mechanismus. Schreibt er ihm aber auch andere als mechanische Vorgänge zu, dann stützt er sich schon auf eine höhere Instanz, als die unmittelbare Anschauung, nämlich auf die logische Analogie. Und warum für diese nicht der im einzelnen Subjekt angeblich so festgewurzelte natürliche Weltbegriff bestimmend werden soll, ist nicht einzusehen.

Somit leistet die Theorie der Introjektion nicht, was sie verheißen: die Erklärung und in ihr die Zerstörung des Seelenbegriffes; ja auf ihre Prämissen geprüft, hebt sie sich sogar selber auf. Denn die Begriffe des Geistes, des Bewußtseins und der Seele müssen ihr vorangehen, wenn

sie auch nicht mehr sein sollten, als inhaltlose Begriffe. Sodann verlangt sie immer die Beziehung auf den Mitmenschen, wobei man aber annehmen kann, daß sie, auf den Introjizierenden selber angewandt, sogleich am natürlichen Weltbegriff korrigiert werden müßte. Findet sich aber nicht einmal der Ansatz zu einer solchen Korrektur, dann ist man zu dem Glauben berechtigt, daß die Variation des natürlichen Weltbegriffs von allem Anfang an vollendet war, bevor noch der Mitmensch im Gesichtsfeld des ersten Menschen auftaucht.

Die Seele, als ein von vornherein mit vollkommen unzureichenden Mitteln unternommener Versuch, über den Körper hinauszugelangen, gleichsam als Aberration vom Körper, mag der Kritik des Empiriokritizismus wehrlos ausgeliefert sein. Allein die Seele, nicht als Fälschung der körperlichen, phänomenalen Welt, noch als bloße Negation des Körpers, sondern als inhaltvolle Position eines andersgearteten Seins, hat, wie gezeigt, mit der Introjektion nichts zu schaffen. Wenn man hier nochmals in Erwägung zieht, daß dem Körper des Mitmenschen die phänomenale Welt und ein zweites phänomenales Subjekt eingelegt wurden, so wird es zur unvermeidlichen Überzeugung, daß die Introjektion nirgends jene Variation des natürlichen Weltbegriffs ergibt, an der dem Avenarius vor allem gelegen sein mußte, sondern höchstens eine Duplikation[1]) seiner einzelnen Elemente, deren Inhalt er aber unberührt ließ und die er um keine neue, prinzipiell neue Bestimmung bereicherte.

d. Die Wahrheit im Begriff der Introjektion.

Sonach könnte es den Anschein gewinnen, als ob der Begriff der Introjektion von vornherein ganz falsch konzipiert worden sei, so daß seine erkenntniskritische Unfruchtbarkeit nicht bloß an der Verwendung liegt, die er im Empiriokritizismus erhält. Hier soll er aller Metaphysik ohne Ausnahme die logische und psychologische Grundlage entziehen, wobei es sich nachträglich erwies, daß er die Grundbegriffe der Metaphysik selber zur Voraussetzung hatte.

Aber der Zweck, dem die Introjektionstheorie hier dienen soll, ist vielleicht zu hoch gegriffen, so daß der Erfolg am richtigen Ausmaß der Dimension gelegen sein möchte. Die Metaphysik als solche ist möglicherweise nicht an der Wurzel auszurotten. Aber eine bestimmte Metaphysik könnte eher als Illusion entlarvt werden. Und so dürfte sich

[1]) Dazu Tylor, „Die Anfänge der Kultur", deutsch Spengel und Poske, I 430 sqq., Leipzig 1873.

der Begriff der Introjektion für diese bescheidenere Leistung wohl geeignet zeigen.

Der Satz, in dem des Avenarius' Argumentation kulminiert, faßt den eigentlichen Sinn der Restitution des natürlichen Weltbegriffes in die Worte zusammen, das Denken dürfe nicht mehr in das Gehirn, als sein Domizil, sein Gehäuse eingelegt werden. Dieser Satz bedarf der Interpretation, von ihm aus können wir hoffen, den Weg zur Wahrheit zu finden. Zunächst fragt es sich, was die einzelnen Worte für Avenarius zu sagen haben.

Es ist im Grunde genommen ausschließlich der Begriff des Denkens, der uns an dieser Stelle beschäftigen wird. Die „Gedanken" waren, um es noch einmal zu rekapitulieren, im natürlichen Weltbegriff neben den „Sachen" gegeben, als Phänomene wie diese, wenn auch in anderer Charakteristik. Auch die „Kritik der reinen Erfahrung" kommt hier auf das gleiche hinaus. Das „Denken" ist ihr die Setzung eines „Gedankens" in der Modifikation des „Fließens", also ein Ganzes von Phänomenen, bloß mit spezifischem Rhythmus der Abfolge. Avenarius würde demnach besonders dagegen protestieren, daß bloß eine bestimmte Gruppe von Phänomenen das Schicksal der Introjektion erleide.

Konsequentermaßen kann ihm ja das „Denken" gar nichts anderes sein, als ein phänomenal Gegebenes. Es ist keine ruhende Substanz, so daß er etwa den Zweck im Auge hielte, der Verwechslung von Körper und Geist, beide metaphysisch substanzialisiert, vorzubeugen. So könnte das „Denken" bloß noch Funktion sein, im Unterschiede von den durch sie geregelten Inhalten. Aber eben der Begriff der psychischen Funktion und Kraft ist im empiriokritischen System ausgeschaltat. Hier gibt es einzig und allein Phänomene. Und auch das, was der alten Psychologie als „Vermögen", „Aktivität" oder „Kraft" galt, entfaltet sich hier in eine Reihe von Phänomenen. Ebenda ist die fundamentale Differenz zwischen dem Wundtschen Voluntarismus und dem empiriokritischen Phänomenalismus zu suchen. Für Wundt[1]) erstreckt sich die Kategorie des Psychischen auf die Elemente und die seelischen Funktionen, für Avenarius bloß auf die ersteren, denn ihm gemäß kann eine Funktion[2]) als ein Oberhalb und Außerhalb der Inhalte gar nicht gedacht werden.

Es soll nicht die Möglichkeit diskutiert werden, diesem extremen Phänomenalismus Anwendung im Bereiche der Psychologie zu verschaffen. Aber es muß darauf verwiesen werden, daß Avenarius hier, ohne sich

[1]) Vergleiche insbesondere „Grundriß der Psychologie", S. 1, f.

[2]) Ebenso Schuppe, „Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik".

selber dessen zu versehen, um die Ecke gebogen hat. So konsequent aus den Voraussetzungen seines Systems sich ergibt, daß das „Denken" als ein Phänomen den andern gleichwertig ist und in keiner Hinsicht logisch oder ontologisch mehr als sie, so verschiebt sich ihm gleichwohl der Begriff des psychischen Phänomens hier ganz unvermerkt in den der psychischen Funktion. Sonst würde er nicht so ausdrücklich auf dies eine Element Gewicht gelegt haben.

Und in Wahrheit, hier steht man mit einem Mal auf festem Boden. Daß eine Fülle von Pseudoproblemen, von metaphysischen Irrtümern und unhaltbaren Fragestellungen aus der Introjektion ihre Nahrung ziehe, aber nicht aus der Introjektion der Denkinhalte in das Zentralnervensystem, sondern der Denkfunktion, kann in keiner Weise geleugnet werden. Da ist vor allem die uralte, aber dem kritischen Denker durch ihr Alter nicht geheiligte Frage, wie es möglich sei, daß Nervenschwingungen in Gedanken übergingen, und wo sich zeitlich und räumlich dieser rätselhafte Umsatz vollziehe.[1]) Hier bleibt Voraussetzung, wenn auch latente Voraussetzung, daß das Denken zwar nicht in der Breite seiner Inhalte, wie es sich aus Avenarius ergeben müßte, wohl aber als Funktion seinen Platz im Gehirn angewiesen erhält. Der fiktive Übergang von physischen Vorgängen in psychische kann überhaupt naturgemäß bloß dann gedacht werden, wenn zwischen beide der Begriff einer seelischen oder geistigen Kraft tritt, dem die Rolle zuerteilt ist, das Mittlerwerk zur Ausführung zu bringen. Zu diesem Zwecke wird er mit Bestimmungen bedacht, die der einen sowie der andern Sphäre entwachsen. Er wird, als Kraft, unräumlich angenommen, womit gleichsam der gebührende Tribut an die Psychologie abgezahlt ist; und er wird andererseits im System C lokalisiert, so daß in ihm auch die Physiologie zu Ehren kommt. Freilich ist solch ein Grenzwart zwischen Leib und Seele, der für die Möglichkeit wechselseitigen Verkehres Sorge tragen soll, ein trauriger Bastard der Einbildungskraft und nichts weiter. Daß er aber nichtsdestoweniger häufig Glauben an seine vorgebliche Mission gefunden hat, zeigen in der Geschichte der Metaphysik Denker wie Descartes, der trotz einer sonst so säuberlichen Scheidung der zwei Substanzen die Seele in der Zirbeldrüse lokalisiert glaubte, und ähnlich Schopenhauer, der, wenn auch erkenntniskritisch verbrämt, im Gehirn das Organ des Satzes vom Grunde erblickt hat.[2])

[1]) Vergleiche dazu Rickert, „Der Gegenstand der Erkenntnis", S. 21.

[2]) Schopenhauer, „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", zumal 4. Kapitel, S. 21.

Mit vollendeter Deutlichkeit gelangt die Einlegung der psychischen Funktion besonders dann zum Ausdruck, wenn sich obengenanntes Verhältnis umkehrt und nicht mehr die Einwirkung des Körpers auf den Geist, sondern die des Geistes auf den Körper in Anbetracht kommt. Wie immer der vermittelnde Faktor heißen möge, Wille, Apperzeption oder Aufmerksamkeit, sobald die Seele als Regulator physischer Organe gedacht wird, ist jene Introjektion vollzogen. Denn die eine Substanz kann auf die andere bloß wirken, wenn diesem Wirken selber eine lebendige psychische Kraft hypostasiert worden ist.

Die Wechselwirkungstheorie setzt also überall die Einlegung voraus: sonst ist man auf Konstruktionen angewiesen, wie sie im Okkasionalismus, in der Lehre von der prästabilierten Harmonie zu Tage treten, oder auf die kritische Entscheidung der Frage, wonach beide Substanzen bloß kategoriale Auffassungsformen repräsentieren, deren Wechselbeziehung dann also höchstens als Problem der transzendentalen Logik und nicht der ontologischen, dogmatischen Metaphysik gedacht ist. Jene Einlegung ist bloß der Ausdruck der Notwendigkeit, zwischen zwei disparaten Seinselementen, wie Körper und Seele, ein Bindeglied zu schaffen, in dem sie beide vertreten sind. Die Theorie des psychophysischen Parallelismus ist als entschiedenste Reaktion gegen jene Transformationsversuche und ihre metaphysischen Voraussetzungen zu betrachten.[1])

Diese eben dargestellte Introjektion der psychischen Funktion in das Gehirn ist von der Avenariusschen Introjektion nicht bloß toto genere verschieden, sondern ihr auch strikt entgegengesetzt. Denn die letztere hat allein den natürlichen Weltbegriff zur Voraussetzung. Erst in der Folge treten die Begriffe des Bewußtseins, des Geistes und der Kraftbegriff auf. Und die Introjektion soll für sie verantwortlich werden. Unsere Theorie der Introjektion dagegen wäre nicht möglich, wenn sie den Begriff der psychischen Funktion zum Unterschied von den psychischen Inhalten nicht bereits fertig vorfände. Der Versuch des Avenarius, die Dualität von Sein und Bewußtsein als Selbsttäuschung zu enthüllen und mit der Eliminierung der Introjektion radikal zu tilgen, ist daher in unserem Sinn als gescheitert anzusehen.

Neben der vorerwähnten Introjektion, die sich zum Unterschied von der des Avenarius nicht der psychischen Inhalte bemächtigte, sondern der psychischen Funktionen, gibt es noch eine andere, zäher und irreführender als die erste. Anklänge daran finden sich auch bei Avenarius; aber nicht mehr; denn mit seinem Standpunkt ist sie, wie

[1]) Dazu Wundt, „Grundzüge der physiologischen Psychologie" II^5, S. 535.

unschwer zu zeigen, vollkommen unverträglich. Sie wurzelt nämlich darin, daß die Phänomene dem „Bewußtsein", dem „Geiste" introjiziert werden.

Auch das geht gegen Avenarius. Denn für ihn entspringen die Begriffe des Geistes und Bewußtseins ebenso wie der der psychischen Funktion erst mit und nach der Introjektion. Hier dagegen sind sie für dieselbe bereits Voraussetzung. Das Bewußtsein als solches ist Annahme, die Introjektion wirkt nicht seine Entstehung, sondern seine räumliche Charakteristik. Es wird neben der dreidimensionalen Außenwelt nach deren Ebenbilde eine Innenwelt konstruiert. In dem Bewußtsein als einem Behälter finden die psychischen Phänomene ihre Unterkunft.[1])

Der Geist ist immateriell und unausgedehnt: man weiß es, aber verfällt immer wieder dem Zwange der äußeren Wahrnehmung, deren räumliches Schema man auch für die innere Wahrnehmung in Anwendung zu bringen strebt. Neben dem mathematisch-physikalischen Außenraum schafft man auf diesem Weg per analogiam einen psychischen Innenraum. In diesen treten die Phänomene, aus ihm verschwinden sie wieder. Der kritischer denkende Mensch weiß, daß es sich dabei um eine simple Versinnbildlichung handelt. Dem naiven dagegen dünkt es eine sachgetreue Reproduktion der psychischen Wirklichkeit zu sein. In hohem Grad hat die Herbartsche Psychologie derartigen Verwechslungen freie Bahn geschaffen. Ausdrücke wie Schwelle des Bewußtseins, Einfachheit und Enge des Bewußtseins beweisen, daß man dem Geiste nach Analogie des Körpers das Prädikat räumlicher Extensität verleiht, also das eine Begriffsgebiet in das andere hinüberspielen läßt. Die „Mechanik der Vorstellungen" trägt nicht ohne guten Grund ihren Namen. Assoziationspsychologie ebensogut wie Apperzeptionspsychologie sind förmlich durchtränkt von jenen zweideutigen Analogisierungen, die auf eine Art Geometrie des inneren Sinnes loszusteuern scheinen. Diesen ganzen Fehlerkomplex, die Einlegung der psychischen Phänomene in den fiktiven Bewußtseinsraum hat Wundt mit klarster Präzision in seiner „Ethik" abgeleitet und an ihm Kritik geübt. Hier heißt es: „Da die Bedingungen, unter denen unsere Auffassung der Außenwelt steht, dazu geführt haben, daß wir bei den äußeren Objekten von den Gefühlen abstrahieren, mit denen die Vorstellungen derselben in uns verbunden sind, so meinen wir, das nämliche auch dann noch tun zu können, wenn diese

[1]) Über den „Ort des Bewußtseins" vergleiche auch Cornelius, „Psychologie als Erfahrungswissenschaft", Seite 245.

Vorstellungen lediglich als subjektive Zustände in uns in Betracht kommen. Da wir ferner mit dem äußeren Objekt einer Vorstellung den Begriff eines beharrenden Gegenstandes verbinden, so übertragen wir auch diesen Begriff wieder auf die Vorstellung in uns, der wir nun ein ähnliches von uns unabhängiges Gehen und Kommen zuschreiben, wie den Gegenständen der Außenwelt. Dieser vermeintliche Wechsel der Objekte bedarf endlich noch eines Schauplatzes, auf welchem er vor sich geht: wir denken uns daher einen dem äußeren Raum, in dem die Naturereignisse sich abspielen, analogen inneren Raum, den wir unser Bewußtsein nennen. Gefühle, Begierden und Willenserregungen entbehren nun freilich äußerer Objekte, wie die Vorstellungen. Bei ihnen verzichtet man daher von vornherein auf den Versuch, jeden einzelnen Vorgang als selbständiges Ding zu denken."[1])

Der eigentliche Nerv der Introjektion ist vielleicht nirgends so zu Tage getreten, wie in dieser Erklärung, die freilich in ihren Voraussetzungen wie in ihren Konsequenzen dem Geiste des Empiriokritizismus vollkommen fremd bleibt. Denn um es zu wiederholen: für Avenarius gibt es eine Introjektion bloß in den Körper, nicht in die Seele noch in das Bewußtsein. Die Kritik Wundts antizipiert daher keineswegs seinen Standpunkt, denn sie rechnet mit dem Begriff des Bewußtseins als einer Prämisse, nicht aber einer Konsequenz der Introjektion. Sie scheidet von Anbeginn zwei Seinssphären, die physische und die psychische, und läßt daher nicht die eine durch die andere irrtümlich erzeugt werden.

Der Seelenbegriff des Avenarius ist nichts mehr als eine Aberration von der natürlichen Weltansicht, ist gleichsam eine logische Verkümmerung des Körperbegriffs. Mit dieser, wie im Vorigen gezeigt, unhaltbar einseitigen Auffassung benimmt er sich von vornherein alle Perspektiven. Es wird weder das Denken in das Gehirn, noch werden die Phänomene in das Bewußtsein introjiziert. Denn erst daraus, daß die Einlegung der Erfahrungselemente in der vollen Entfaltung ihrer sinnlichen Mannigfaltigkeit in das Gehirn vor sich geht, sollen die kritisch, oder besser gesagt, empiriokritisch unhaltbaren Begriffe des Denkens als Funktion und des Bewußtseins als Trägers der psychischen Werte ins Leben getreten sein.

---

[1]) Wundt, „Ethik", Seite 434. Ähnlich erklären die Introjektion Rehmke „Die Welt als Wahrnehmung und als Begriff", Seite 69 f., Rickert, „Der Gegenstand der Erkenntnis", Seite 43 ff., Windelband, „Präludien", Seite 133, Schubert-Soldern, „Über die Transzendenz des Objekts und Subjektes", pg. 82.

Die Konzeption der Lehre von der Introjektion steht also zwischen Irrtum und Wahrheit. Sie ist nicht jener Zauberstab, der alle geistigen, philosophischen Gebreste der Menschheit mit seiner Berührung heilt. Aber sie ist dennoch, auf den ihr rechtens zukommenden Umfang beschränkt, ein wirksames Korrektiv.

Dies ist sie insbesondere manchen Irrtümern der Sinnesphysiologie gegenüber, sofern dieser Forschungszweig in eine ihm seiner Natur nach fremde Beziehung zur Philosophie getreten ist. Vielfach werden die physiologischen Resultate dahin interpretiert, es seien die psychischen Phänomene, also vor allem die Wahrnehmungsinhalte, die die objektive Realität konstituieren, eben wegen ihrer Abhängigkeit von den nervösen Organen, bloßer Schein oder Erscheinung, während das „Ding an sich" den menschlichen Sinnen entrückt bleibe.[1]) Dieser Auffassung kommt die Introjektion fördernd entgegen, sofern sie das „Denken", überhaupt die seelischen Funktionen, mit einer ausgesprochenen Hinneigung zum Materialismus an das Gehirn bindet, da ihm der logische Parallelismus von Körper und Geist unter der Hand zu einem metaphysischen Abhängigkeitsverhältnis wird. In Wahrheit aber enthält die Subjektivität der Sinnesqualitäten an sich eine streng immanente Beziehung von Phänomenen auf Phänomene. Die Erkenntnis, daß die psychischen Vorgänge vom Nervensystem abhängen, greift nicht über den Umkreis der Phänomene hinaus, denn unser Nervensystem, überhaupt unser Leib, ist ein Ganzes von Phänomenen, denen bloß für jedes Individuum eine relativ dominierende Stellung zukommt. Ihnen einen höheren Geltungswert zuschreiben, hieße Physiologie und Philosophie durcheinander werfen, hieße einen Teil der den andern wenn nicht psychologisch, so wenigstens allgemein logisch gleichwertigen Phänomene unter ganz besondere Erkenntnisbedingungen stellen wollen. Subjektiv im Sinne eines metaphysischen Realismus sind die Phänomene darum durchaus nicht, weil in ihre Antezedenzien die Gehirnvorgänge mit aufgenommen werden mußten. Denn es mag immerhin das Subjekt psychologisch durch den Leib vertreten sein, erkenntnistheoretisch hat es gar nichts mit ihm gemeinsam.

Auch die Psychologie wird aus der Kritik jener zweiten Form der Introjektion, der Fiktion einer räumlichen Ausdehnung des Bewußtseins, reichlich Vorteil ziehen. Es kann sein, daß man des Analogieverfahrens, das den psychischen Phänomenen einen mathematisch-physi-

[1]) Dazu die Kritik Machs in der „Analyse der Empfindungen", die Kapitel „Antimetaphysische Vorbemerkungen" und „Vorgefaßte Meinungen".

kalischen Ausdruck gibt, nie ganz wird entraten können.[1]) Dann aber erscheint es geboten, sich auf Schritt und Tritt zum Bewußtsein zu bringen, daß man sich mit Analogien behelfe, die nicht wörtlich zu nehmen sind. Die voluntaristische Psychologie ist der Versuchung, diese Verwechslung zu vollziehen, im allgemeinen weniger ausgesetzt, denn die Willenserscheinungen sind so ganz ureigenes Besitztum der Seele und der im dreidimensionalen Raum ausgespannten objektiven Realität so weit entrückt, daß eine Übertragung der Kategorien dieser letzteren beinahe unmöglich ist; wogegen der Intellektualismus[2]) hier freieren Spielraum besitzt. Denn da ihm die Vorstellungsfunktion die Grundlage ist, auf der die anderen erwachsen, liegt es näher, den Inhalt des Vorstellens in seiner räumlichen Beschaffenheit als allgemeine psychische Erfahrungscharakteristik zu verwerten und somit die früher dargestellte Introjektion in Szene zu setzen. Die andere Frage, ob die seelischen Phänomene räumlich ausgedehnt sind, kann hier unentschieden bleiben. Denn nicht von ihnen war die Rede, sondern vom Bewußtsein als ihrem Träger. Und es kommt darauf an, diesen höheren Begriff vom Hineinspielen physikalischer Momente freizuhalten.

*
* *

Somit wären Irrtum und Wahrheit in der Lehre von der Introjektion gleichmäßig beleuchtet. Den Vorgang der Einlegung in seinem Ursprunge zu ergreifen und von da aus ihm die Axt an die Wurzel zu legen, ist Avenarius nicht gelungen. Er erklärt wohl, daß mit ihm notwendig der Dualismus gegeben ist, vermag diesen aber eben dank jenem Mißerfolge nicht zu überwinden und durch einen absoluten Erfahrungsmonismus zu ersetzen. Allein Avenarius hatte, wie schon früher bemerkt, sich nicht damit begnügt, zu den Quellen der Introjektion zurückzugehen. Er hatte, von dieser Kritik abgesehen, auch ihre dualistischen Konsequenzen als an sich, ohne Beziehung auf ihre psychologische Entstehung, unhaltbar verurteilt. Als Maßstab sollte ihm hier das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes dienen. Die Verdopplung der Welt erscheint ihm von diesem Standpunkte aus eher als überflüssig, denn als eigentlich unrichtig.

[1]) Volkelt zum Beispiel, „Erfahrung und Denken", im Kapitel „Das bildliche Element des Erkennens", Seite 456 ff. bezweifelt dies und tritt für die Analogie ein.

[2]) So ist es charakteristisch, daß der Voluntarist Wundt jene hier reproduzierte Kritik übte, daß dagegen der Intellektualist Herbart die Mechanik des Seelenlebens, das heißt die Hypostasierung eines psychischen Raumes, betrieben hat.

Sie ist eine Erschwerung für die logische Auffassung der Realität: und darum verwerflich.

Will man zu einer solchen Polemik gegen die Metaphysik Stellung nehmen, so kann dies nach zwei Seiten hin geschehen. Erstens wird man sich die Frage vorlegen, ob es Avenarius wirklich gelungen wäre, sogar dann, wenn seine Lehre von der Introjektion vollinhaltlich unsere Billigung verdiente, die dualistisch-metaphysische Weltanschauung in allen ihren Konsequenzen und Voraussetzungen aufzuheben, ob dem Transzendenzproblem damit für immer ein Riegel vorgeschoben sei. Das ist freilich mehr ein argumentum ad hominem, dem keine allgemeine erkenntnistheoretische Beweiskraft zukommt; denn was dem Avenarius fehlgegangen ist, könnte einem anderen besser glücken. Aber es vollendet die Kritik der Introjektionstheorie auch nach der negativen Seite hin. Zweitens wird man die weit wichtigere Untersuchung in Angriff nehmen, inwieweit das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes oder, wie Mach es nennt, das Prinzip der Ökonomie[1]) sich geeignet erweist, einen allseitig abgeschlossenen Weltbegriff zu konstituieren, oder wenigstens in der Abwehr metaphysischer Theorien als Direktive zu dienen. Denn da sich Avenarius auf dasselbe beruft, um eine unbeschränkte Immanenz zu proklamieren, so ist es klar, daß er ihm die Kraft beimißt, Richter über Wahr und Falsch zu sein. Beide Fragen erfordern eine gesonderte Untersuchung.

---

[1]) Ernst Mach, „Die Mechanik in ihrer Entwicklung", Seite VI², Seite 452 ff., sowie die Festrede„ Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung", Wien 1882, „Die Analyse der Empfindungen"², Seite 37.

IV.

Das Problem der Aufsenwelt.

A. Die empiriokritische Prinzipialkoordination.

Hätte Avenarius seine Polemik gegen die Metaphysik einzig und allein auf die Theorie der Introjektion gegründet, so wäre meine Aufgabe in Obigem als beschlossen zu betrachten. Jene Polemik verfehlt ihren Zweck, sie begeht, wie ich zu zeigen versuchte, eine petitio principii, indem sie die Begriffe, die sie aus der fälschlich begangenen Einlegung ableiten möchte, in dieser insgeheim schon voraussetzt. Das Transzendenzproblem soll mit der Eliminierung der Introjektion getilgt sein; aber die Unzulänglichkeit der Introjektion ist bereits zu Tage getreten; somit könnte man sich einer weiter ins Detail gehenden, kritischen Prüfung der auf jene Ausschaltung gegründeten Immanenztheorie enthoben glauben.

In Wahrheit hat Avenarius auch den angedeuteten Weg betreten: dem Dualismus von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt, wollte er mit der Restitution des natürlichen Weltbegriffes ein Ende machen. Das Denken ist ihm, wie bereits früher erwähnt, bloß eine psychologische Charakteristik der Phänomene, keine metaphysische Kraft, die von innen oder außen an sie formend und erzeugend herantritt. Gedanken sind Phänomene in der „Modifikation des Fließens". Das Sein ist eine stärkere, ebenfalls bloß psychologisch deskriptiv zu verwertende Akzentuierung bestimmter Elemente, aber keinerlei Bürgschaft für deren transzendente Existenz. Man muß also nicht mehr nach einer Vermittlung von Denken und Sein suchen, sobald man jede logische und erkenntnistheoretische Deutung a limine zurückweist, beide wohnen vielmehr friedlich nebeneinander als gleichwertige Impressionen, sie sind verschiedenen Kreisen zugeteilt, und es herrscht zwischen ihnen nicht jene schwüle, beinahe feindselige Spannung, die in den dualistischen Erkenntnistheorien auf Schritt und Tritt zu metaphysischen Entladungen führt.[1])

[1]) Avenarius, „Kritik der reinen Erfahrung" II, 35, 397, „Der menschliche Weltbegriff", Seite 12.

Was das andere Begriffspaar, das von Subjekt und Objekt anlangt, so wollte es Avenarius durch die empiriokritische Prinzipialkoordination, die Korrelation von Zentralglied und Gegenglied ersetzen. Die Absicht liegt klar zu Tage. Er wollte das Auge des Geistes vom Zwange des Doppelsehens befreien. Darum mußte dem introjektionalen Fetischismus vorgebeugt werden, der von dem Subjekt eine attraktive Fernkraft ausgehen und das Objekt nach seinem Mittelpunkte gravitieren läßt: so daß immer von neuem das Pseudoproblem auftauchte, wie denn dasselbe Phänomen gleichzeitig „draußen" und „drinnen" sein könne, und weiterhin, ob das Objekt sich im Subjekt wie in einem spiegelnden Medium reflektiere oder bloß fälschlich im Außenraume lokalisiert werde. Vom Subjekt durfte er nicht absehen, allein er konnte den Sinn des Subjektsbegriffes umprägen: was eben der Lehre von der Introjektion überlassen war. Die Welt umspannt neben den Gegengliedern auch das Zentralglied, aber man darf jene nicht mehr in diesem suchen wollen. Die Objekte sind immer und ausnahmslos für ein Subjekt[1]) gegeben. Aber sie sind von ihm nicht mehr in Abhängigkeit, keine Funktion desselben, sondern aus dieser Form introjektionalen Gebundenseins befreit.

Es scheint indessen, als ob Avenarius hier auch die Tragweite der Introjektion überschätzt hätte. Selbst angenommen, sie wäre nicht mit jenen Widersprüchen behaftet, die ich oben nachweisen konnte, so gibt sie uns gleichwohl nicht den Schlüssel an die Hand, der uns den Zugang zu allen Mysterien der Metaphysik öffnen soll. Ihre Ausschaltung möchte denn wohl zur nächsten Folge haben, daß von Geist, Bewußtsein, Seele und dergleichen mehr fürderhin nicht die Rede ist, aber sie könnte den erkenntnistheoretischen Dualismus trotzdem nicht an der Wurzel fassen. Denn auch der natürliche Weltbegriff, wie ihn Avenarius mittels der empiriokritischen Prinzipialkoordination wieder aufleben läßt, verlangt die Koexistenz von Zentralglied und Gegenglied, wenn er auch nicht das eine dem andern unterordnet. Es kann ja zugegeben werden, daß die Begriffe von Subjekt und Objekt mit Metaphysik traditionell schwer behaftet sind. Aber prinzipiell ändert die neue Terminologie nichts: die Gegenüberstellung des Ich und der Umgebung ist geblieben. Damit sind alle, von Avenarius mit so viel Eklat verkündeten, antimetaphysischen Konsequenzen gegenstandslos geworden. Erklärt man die Korrelation von Zentralglied und Gegenglied für eine erkenntnistheoretische Not-

[1]) Ähnlich begründet Laas seine ametaphysische Theorie der Korralativität „Idealismus und Positivismus" III, 34 sqq.

wendigkeit, die zu umgehen unmöglich sei, so betritt man, auch wenn auf dem Umhängeschild der Name „Empiriokritizismus" in den schreiendsten Lettern prangt, einen Standpunkt, der sich in nichts von dem absoluten Idealismus unterscheidet. Hält man dagegen an jener Koordination nicht fest, und beläßt man den Gegengliedern ihre Unabhängigkeit, so liegen mit einem Male alle metaphysischen Möglichkeiten, insbesondere nach der Seite des transzendentalen Realismus hin offen.

Um ihnen den Weg zu wehren, hat Avenarius eine außerhalb seiner Introjektionstheorie gelegene Argumentation zu geben versucht. Sie ist aber von den gleichen Tendenzen beherrscht, wie diese. Der Begriff des Dinges an sich soll hier, wie dort der Seelenbegriff, zur Illusion degradiert werden. Es wird also nicht etwa der Versuch unternommen, ihn zu determinieren oder zu lokalisieren, sondern er wird samt seinen Prämissen und Konsequenzen einfach eliminiert.

Der falsche Schein der Metaphysik wird hier aber nicht aus der Introjektion geleitet, sondern aus der Koexistenz von absoluter und relativer Betrachtungsart. Dies soll nunmehr im einzelnen nachgewiesen werden.

B. Die Argumente gegen die Metaphysik.

Der Positivismus, bei der mißbräuchlichen Verwendung des Wortes freilich zu einem vagen Kollektivbegriff herabgesunken, ist gegen das Ding an sich am resolutesten zu Werke gegangen. Er hat es gleichermaßen aus der Sphäre der Wirklichkeit wie aus der der Möglichkeit gebannt. Das Ding an sich, so lehrt er, existiert nicht; denn es gibt allein Bewußtseinsinhalte, und dem Seinsprädikat darf man keinerlei Erweiterung über das Gebiet der Phänomene hinaus zugestehen wollen.

Das ist, im Ganzen betrachtet, dogmatischer Phänomenalismus: dogmatisch, denn bei aller kritischen Auflösung des Dingansichbegriffes verzichtet er dennoch darauf, den geheimnisvollen logischen und psychologischen Mechanismus zu enthüllen, der die metaphysischen Konzeptionen ermöglicht. Der Positivismus streitet dem Ding an sich das Prädikat der Existenz ab, ohne deshalb die Axt an seine begriffliche Wurzel zu legen.

Hier eben setzt Avenarius an: die Kritik der Introjektion soll die transzendentalen Probleme gleichsam von innen heraus sprengen. Ihm ist das Ding an sich eine imaginäre Größe, die sich logisch gar nicht handhaben läßt. Der Fehler liegt bereits in der Aufstellung des Begriffes. Vom Ding an sich kann man nichts aussagen, denn schon das Ding an sich kann man nicht aussagen. Avenarius läßt es zu keinerlei Frage-

stellung kommen: er nimmt alle Beantwortungsmöglichkeiten vorweg. Ansätze zu einem so extremen Standpunkte finden sich freilich schon bei Berkeley und Hume, sowie bei den neuesten Vertretern der immanenten Philosophie, aber eben nicht mehr als Ansätze. Avenarius argumentiert auf zweierlei Art: auf Grund einer allgemein logischen und einer psychologischen Erwägung. Beide sollen in folgendem ihre Erledigung finden.

a) Logisches Argument.[1])

Das logische Argument formuliert er also: Man kann niemals fragen, was ein Umgebungsbestandteil an sich, außerhalb seiner Beziehung zum erkennenden Menschen sei. Denn dieser erlebt die Umgebung eben bloß in dieser Beziehung und nie anders. Nach einem Gegengliede fragen, dem kein Zentralglied korrelativ verbunden ist, heißt, nach einem Gegengliede fragen, das kein Gegenglied sein soll. Die Frage bereits ist widerspruchsvoll, also kann es keine logische Möglichkeit einer Beantwortung geben.

Dieses Scheinargument löst sich aber von selber in Nichts auf. Es läuft auf ein nichtssagendes Wortgefecht hinaus. Näher betrachtet handelt es sich um eine grobe quaternio terminorum. Die falschen Konsequenzen, die sich mit Notwendigkeit aus einer falschen Identifizierung zweier gänzlich auseinandergelegenen Begriffe ergibt, werden tendenziös gegen einen derselben ausgespielt. Wer nach dem Ding an sich fragt, verwandelt, vorausgesetzt, daß ihm der Sinn der Frage überhaupt einigermaßen klar ist, keinen Umgebungsbestandteil in ein Ding an sich, sondern er fragt nach einem außerhalb der Prinzipialkoordination gegebenen Ding an sich, für das also schon vornherein das Schema von Zentralglied und Gegenglied in Wegfall kommen müßte. Mag sein, daß alle Metaphysik problematisch ist oder negativ gewertet werden muß; eines so groben Widerspruches, wie ihn Avenarius ihnen unterschieben will, machen sich deren geistig zurechnungsfähigen Vertreter keineswegs schuldig. Avenarius insinuiert ihnen eine Form der Problemstellung, die in sich bereits einen Widerspruch enthält, und so ist es ihm nicht eben schwierig, an diesem Gebilde seiner Phantasie Kritik zu üben.[2])

---

[1]) „Der menschliche Weltbegriff". Anmerkung 58.

[2]) So hat bereits Schopenhauer an der absoluten Korrelativität von Zentralglied und Gegenglied festgehalten, aber oberhalb und außerhalb dieser Korrelation seine Metaphysik begründet. „Der Satz vom zureichenden Grunde", Reklam, Seite 40, 100. „Die Welt als Wille und Vorstellung" I, 46.

b) Psychologisches Argument.

Neben dieser formal logischen Beweisführung gibt Avenarius eine auf allgemeiner psychologischer Basis erwachsene. Der Mensch täuscht sich über sein wahres Verhältnis zum Transzendenzproblem. Versucht er, eine Welt ohne Zentralglied zu denken, so unterläuft ihm dabei regelmäßig der Irrtum, daß er sich selber weggedacht zu haben wähnt, während er in Wirklichkeit bloß die Rolle des unbeachtet gebliebenen Zuschauers gespielt hat. Sucht er ferner eine Welt sich vorzustellen, in der kein Zentralglied existiert, so ist diese Welt gleichwohl die Summe aller Gegenglieder, so daß die unvermeidliche Korrelation sich von selber wieder ergibt.[1])

Dieses Argument ist ausschließlich psychologischer Natur, denn es appelliert nicht an den Satz vom Widerspruch oder ein anderes objektives Kriterium, sondern lediglich an die subjektive Aufmerksamkeit. Es will bloß einen Übersehungsfehler korrigieren, der sich in die anscheinend subjektslose Betrachtung der Phänomene eingeschlichen hat. Man glaubt irrtümlich, von sich absehen zu können, allein bei genauerem Zusehen findet man sich selber, im dunklen Hintergrund, aber gleichwohl, obzwar rein passiv, an den äußeren Vorgängen beteiligt.

Fürwahr, keine weltbefreiende Offenbarung, dieses Argument, das die Koexistenz von Zentralglied und Gegenglied als nicht wegzudisputierendes psychologisches Faktum zum Maßstab der Beurteilung des metaphysischen Grundproblemes nimmt. Daß der Mensch auch in ruhigen Betrachtungsstunden nicht aufhören könne, er selbst zu sein, ist eine von jenen Tautologien, die man sonst im Vorhaus der Philosophie abzuladen pflegt. Längst hat sich der simple Volksverstand in der Redensart, „Niemand kann aus seiner Haut heraus" dieser Binsenwahrheit bemächtigt.

Aber ob es für den Menschen kein anderes „Herauskommen" gebe, als ein solches, das die Grenze der Haut passiert, bleibt eben zu erörtern. Klarer gesprochen: ob die Psychologie die höchste Erkenntnisinstanz auch für metaphysische Probleme sei. Ist die Psychologie der Inbegriff aller subjektiven und der nach Analogie erschlossenen objektiven, mitmenschlichen Erlebnisse, so führt von ihr naturgemäß kein Zugang zur Metaphysik. Sicherlich wird sein eigenes Ich niemand in dem Sinn wegdenken können, daß der Gedanke das psychische Sein sozusagen dirigiert, also die Transzendenz, die Transsubjektivität aus sich heraus gleichsam fühlbar und sichtbar werden ließe. Allein Avenarius selber räumt ein, daß

[1]) „Der menschliche Weltbegriff", Anmerkung 58.

man eine Umgebung ohne Zentralglied zu denken vermöge, und schwächt dieses Zugeständnis bloß dahin ab, daß er es unmöglich nennt, sich irgend ein einzelnes Element dieser Umgebung ohne das ihm korrelativ verknüpfte Zentralglied zu denken.

Dieses Zugeständnis erschüttert die Grundfesten des psychologischen Argumentes. Es gibt nach Avenarius' Aussage selber eine Wahrnehmung der Umgebung und einen Begriff derselben. Mehr brauchen wir für unsere Zwecke nicht: der Begriff, also im Prinzip auch der des Dinges an sich, ist gerettet, auch mit bedingungsloser Preisgabe der Anschauung.

Freilich wäre noch zu untersuchen, ob der Begriff „einer Umgebung überhaupt" identisch ist mit dem Begriff des Dinges an sich. Aber hier kommt es zunächst auf die prinzipielle Erwägung an, ob die Möglichkeit der Veranschaulichung der Prüfstein für den logischen Wert eines Begriffes sei. Ihre Beantwortung gilt für den Dingansichbegriff wie für alle andern. Niemand vermag das Ding an sich zu empfinden, zu fühlen, als konkrete Zwecksetzung zu wollen, aber er vermag es, ohngeachtet aller Garantien für seine Realisierung, in abstracto zu denken. Dem Begriff des Dinges an sich kann Avenarius nichts anhaben, weder mit psychologischen noch mit logischen Gegengründen. Er gelangt nicht über den absoluten Skeptizismus hinaus, nicht weiter als zur Negation der Metaphysik, nicht zu ihrer kritischen Selbstverneinung.

Der Psychologe erlaubt sich da einen ähnlichen Übergriff in fremdes Gebiet, wie manche Vertreter der immanenten Philosophie, die auf ähnliche Art vom Problem der Transzendenz billigen Kaufes loszukommen wähnen. Der Gedanke des Dinges an sich, heißt es, ist unser Gedanke, also notwendig subjektiv und immanent. Der Begriff der Transzendenz ist dementsprechend eine Fiktion, die sich selber widerlegt. Indem der Begriff des Dinges an sich unser Erlebnis wird, ist es als unser Erlebnis kein Ding an sich mehr.

Das Argument mag den naiven Menschen gefangen nehmen; ein kritischer Kopf hat den Trugschluß bald enthüllt. Der Gedanke des Dinges an sich ist ohne Zweifel ein Erlebnis, wie alles ein Erlebnis ist, was irgendwann die Schwelle des Bewußtseins überschreitet. Aber der Gedanke als Erlebnis und der Gedanke als logischer Wert sind voneinander unabhängig. Sie sind vollkommen inkommensurabel, und es heißt, aller wahren Erkenntnistheorie den Krieg erklären, will man hier zu einer Transposition aus dem einen in das andere Gebiet Anlaß geben. Der Gedanke ist ohne Zweifel ein psychisches Element, also psychologisch von

Vorgängen im Gehirn abhängig, weiterhin in der Charakteristik des Wandelbaren und Beweglichen oder, wie es Avenarius ausdrückt, in der Modifikation des Fließens gesetzt. Aber das seelische Erleben des Gedankens erschöpft diesen nicht. Ebenso könnte man den Satz der Identität, wie es im übrigen Avenarius auch versucht hat, als ein psychisches Phänomen behandeln, denn seine jeweilig in einem bestimmten Individuum sich vollziehende Konzeption muß sich in die Reihe der Seelenvorgänge als ein ihnen prinzipiell gleichwertiges Glied einfügen lassen. Gleichwohl ist er in seiner allgemeinen Geltung nicht abhängig von einer bestimmten psychologischen Erfahrung, sondern selber für jede Erfahrung konstitutiv. Der Gedanke als Erlebnis ist freilich unser Erlebnis, aber nach der logischen Seite ist er überhaupt niemands Eigentum, sondern ein in seiner Sphäre selbständiges Element, über das sich kein einzelnes Individuum Herrenrechte anmaßen kann.

Das logische Argument ist gleich zu Anfang in seiner Blöße enthüllt worden. Schwerer zu durchdringen waren die psychologischen Argumente. Aber auch sie stellten sich einer genaueren Erwägung als Verwechslung zweier Standpunkte dar. Die logische Abstraktion sollte sich nach der psychologischen Erfahrung richten. Seinen Zweck, die Zerstörung des Begriffes der Transzendenz, hat Avenarius somit nicht erreicht. Wir haben nach Konstatierung dieses Mißerfolges die weitere Aufgabe, danach zu suchen, was für eine Rolle jener Zweck im Ganzen seines Systems zu spielen berufen sei.

C. Empiriokritizismus und absoluter Idealismus. Das Problem des Solipsismus.

Die empiriokritische Prinzipialkoordination ist somit das unmittelbar Gegebene, von dem Avenarius nicht abzugehen erlaubt. Sie redet immer von den Gegengliedern und dem Zentralgliede. Also gibt es keine Abstraktion von einem der beiden miteinander in Korrelation befindlichen Faktoren. Alle wirklichen und alle möglichen Welten sind unter jenem Schema begriffen.

Hier liegt die schon im Früheren flüchtig angedeutete Frage nahe, worin eine Differenz zwischen Empiriokritizismus und absolutem Idealismus zu suchen sei. Denn auch dieser behauptet die Abhängigkeit jedes Seinswertes vom Subjekt im Sinn einer logischen Funktionalbeziehung. Und er verbietet sich jedes Hinausgehen über dieselbe als inkonsequente Verleugnung seiner grundlegendsten Prämissen. Der konsequente Idealist

darf sich aber, wie Avenarius gelegentlich hervorhebt, nicht damit begnügen, die Existenz der Welt von der Existenz irgend eines beliebigen, mit Bewußtsein begabten Geschöpfes in Abhängigkeit zu setzen, sondern muß sie auf die Bedingungen seines eigenen Daseins einschränken. Somit sind konsequenter Idealismus und theoretischer Solipsismus Wechselbegriffe. Die Idealisten, die zum Teile aus logischen, zum Teile aus Gefühlsgründen dieser Konsequenz entgehen möchten, berufen sich zuweilen darauf, daß sie die Annahme eines fremden Bewußtseins auch als subjektiven Bewußtseinsinhalt erklären. Die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* liegt hier auf der Hand. Es werden nämlich der logische Sinn des Urteiles: „Der Mitmensch hat Bewußtseinsinhalte", und dieses Urteil als psychischer Vorgang im Urteilenden kritiklos miteinander vermengt.

Indem man dem Mitmenschen ein Bewußtsein zuschreibt, stellt man sich aber bereits auf einen Standpunkt außerhalb seiner selbst. In dem Moment, in dem man den theoretischen Solipsismus preisgibt, erkennt man im mitmenschlichen Bewußtsein bereits eine von der eigenen unabhängige Existenz an. Es hieße jene Preisgabe rückgängig machen, wollte man die fremde Psyche in ein selbsterlebtes psychisches Element verwandeln. Das wäre völlig sinnlos: behaupte ich einmal, daß in meinem Mitmenschen sich irdische Phänomen abspielen, so ist damit bereits gesagt, daß er eine selbständige psychische Existenz besitzt.

Die Psychologie des Denkens ist eben etwas anderes als die Logik des Denkens. Das sollte man beim Problem des Dinges an sich und beim Problem des Solipsismus in Erwägung bringen. Das Was des Denkens ist nicht identisch mit seinem Wie. Bloß dieses darf man auf die Bedingungen eines bestimmten Subjektes einschränken wollen.

Da Avenarius nach den obigen Ausführungen dem absoluten Idealismus zustrebt, kann er nicht auf halbem Weg Halt machen. Er erklärt die empiriokritische Prinzipialkoordination in Permanenz, er läßt nicht einmal die Denkbarkeit einer Ausnahme zu, so daß alle metaphysischen Fragen, die in Abstraktion vom Zentralgliede gestellt sind, zu Pseudoproblemen entwertet werden. Im Sinn der obigen Erörterungen resultiert daraus unmittelbar die Unmöglichkeit, nicht bloß zum Ding an sich, sondern auch zum Bewußtsein des Mitmenschen aufzusteigen; so daß der Schöpfer des Impiriokritizismus sich nolens volens zum Solipsismus verurteilt.

Wie wenig diese für ihn im Sinne seiner eigenen Argumente unvermeidlich gewordene Konsequenz mit seinen erkenntnistheoretischen Grundüberzeugungen im Einklange steht, brauchte kaum näher ausgeführt

zu werden, wenn damit nicht auch das Problem des Solipsismus in interessanter Weise glossiert wäre. Im „menschlichen Weltbegriff" läßt Avenarius den Solipsismus zunächst als eine methodologische und allgemein erkenntnistheoretische Möglichkeit gelten;[1]) aber er versucht einen Wahrscheinlichkeitsbeweis, indem er dahin argumentiert, daß er weniger glaubwürdig sei, als die sogenannte empiriokritische Grundannahme der prinzipiellen menschlichen Gleichheit: denn in dem einen Male, wo der physische Organismus uns als der eigene Leib unmittelbar gegeben ist, korrespondieren seinen verschiedenen Zuständen psychische Phänomene, so daß sich das Gleiche nach dem äußeren Aspekt der Mitmenschen per analogiam auch für sie erschließen läßt.

Abgesehen davon, daß der empiriokritischen Grundannahme somit das erkenntnistheoretische Übergewicht gesichert ist, sprechen vom Standpunkte des Avenarius vor allem methodologische Vorteile für sie. Denn er operiert im „menschlichen Weltbegriff" fortwährend mit dem Symbol M, das er für den Mitmenschen einführt, der ihm also als Träger von Bewußtseinsinhalten gilt.

In erster Reihe aber ist die „Kritik der reinen Erfahrung" mit dem Solipsismus unverträglich, deren Ergebnisse übrigens auch zum Teil in den „menschlichen Weltbegriff" einbezogen worden sind. Der ganze erste Band, der die physiologischen Verhältnisse im System C, den Ablauf der unabhängigen Vitalreihe, zum Gegenstande hat, wäre in Frage gestellt. Nimmt man nämlich, vom psychophysischen Parallelismus ausgehend, die Abhängigkeit der psychischen Vorgänge vom Nervensystem und von den Objekten der Außenwelt an, so gerät man auf dem Boden des Solipsismus in folgendes Dilemma: über seine eigenen psychischen Phänomene kann man niemals hinausgehen, sie sind der Inbegriff aller Wirklichkeit. Da das Bewußtsein die Summe der subjektiven Erlebnisse ist, so bleibt kein Raum für eine Existenz, die nicht ebenso unmittelbar erlebt wird, und man darf keine Beziehung annehmen, die ihrem Inhalt nach notwendig über das Gebiet des aktuellen Bewußtseins übergreift. Eine solche Beziehung liegt aber unleugbar in dem psychophysischen Parallelismus vor. Denn indem das psychische Phänomen von physischen Prozessen abhängig ist, die ihm notwendig vorausgehen, seine Entstehung ja erst ermöglichen, so ist hier ein Außerhalb angenommen, das sich mit den Voraussetzungen des Solipsismus ganz und gar nicht in Einklang bringen läßt. Man wird, um die erkenntnistheoretische Möglichkeit des

[1]) Avenarius, „Der menschliche Weltbegriff", pg. 9.

Solipsismus abzuwehren, bloß einen Einwand erheben können, der aber eben mit den Voraussetzungen des auf rein psychologistischer Grundlage erwachsenen Empiriokritizismus sich schlecht verträgt. Das wäre der Hinweis darauf, daß die relative Unabhängigkeit des Mitmenschen von unserem eigenen Bewußtsein nicht identisch ist mit seiner absoluten Unabhängigkeit von jedem Bewußtsein überhaupt, was sich dann im besten Grunde nicht bloß auf den Mitmenschen, sondern auf jegliches Objekt der Erfahrung bezöge. Aber der Begriff des Bewußtseins überhaupt, des Allgemeinbewußtseins, ist nicht aus der Psychologie geholt, die bloß das Individualbewußtsein kennt, sondern rein logische Abstraktion, und eben deshalb findet er von rechtswegen im empiriokritischen System, diesem System des reinsten Psychologismus, keinen Platz. Später in der Analyse des Subjektsbegriffes wird es sich enthüllen, daß Avenarius trotzdem einen Ansatz zu jener rein logischen Formulierung verrät. Allein er begeht damit eigentlich eine Inkonsequenz.

Hier zeigt sich uns zum ersten Male die Unzulänglichkeit des Psychologismus, die noch weit eklatanter im Folgenden zu Tage treten wird. Es ist indessen nicht allein die Klippe des Solipsismus, die Avenarius von dem Anschluß an den absoluten Idealismus abhalten muß, sondern sein allgemeines empiriokritisches Glaubensbekenntnis, in dem jeder idealistischen Theorie der Krieg angekündigt war. Er weist zwar die Präsumtion zurück, als sei sein System ein radikaler Realismus oder Ähnliches, aber eher deswegen, weil die auf dem Boden der alten metaphysischen Dogmen erwachsene Terminologie für seine in Opposition gegen jede Metaphysik entstandene Erkenntnislehre keine adäquaten Ausdrucksmittel bieten zu können schien, als aus prinzipieller Abneigung gegen den Geist des Realismus. Tritt er ja selber offen für ihn ein! Der naive Realismus, so etwa heißt es gegen Schluß des „menschlichen Weltbegriffes", geht im Hause des vernunftstolzen Idealismus bei hellem Tage umher, weil er täglich neu erlebt wird.

So sieht man sich vor einen seltsamen Widerspruch gestellt: auf der einen Seite soll die Ausschaltung der Introjektion und die Restitution des natürlichen Weltbegriffes der Welt den Charakter lebendiger Realität wieder schenken; auf der andern Seite führt der Empiriokritizismus in der Prinzipialkoordination zu jener rein idealistischen Annahme einer absoluten Korrelativität von Gegenglied und Zentralglied. Avenarius bewegt sich demnach im Kreise. Er war gegen den Idealismus zu Felde gezogen und streckte die Waffen, bevor es zu einer offenen Feindseligkeit kommen konnte. Aus der Haft des Subjektes wollte er die Welt der

Objekte befreien, um sie alsbald wieder an dasselbe zu ketten. Was er wirklich kritisch aufzuheben vermag, ist eher ein Zerrbild des Idealismus, als dessen adäquate erkenntnistheoretische Ausdrucksform.

D. Relative und absolute Betrachtungsart.

Aber noch immer bleibt zu Gunsten der von Avenarius vertretenen Theorie eine Möglichkeit. Man könnte den Unterschied zwischen absolutem Idealismus und Empiriokritizismus nämlich darin suchen, daß jenes in einer logischen Erwägung fußt, die von der Funktionalbeziehung der Objekte auf das Subjekt keine Ausnahme zu machen erlaubt, während dieser die Metaphysik von vornherein durch ein psychologisches Grundfaktum, also durch unmittelbarste Erfahrung widerlegt sieht. Es könnte geltend gemacht werden, daß nicht etwa erst durch nachträgliche Reflexion, sondern schon als Teilbestand jeder Empfindung, jedes seelischen Erlebnisses das Zentralglied seinen fixen Bestand erweise, daß sein Dasein nicht bloß immer gedacht, sondern empfunden werden müsse. Man würde sich demnach schon eine Fälschung der psychologischen Erfahrung damit zu schulden kommen lassen, indem man das eine Element jener Koordination künstlich gegen das andere isoliert. Wollte man exakt deskriptiv verfahren, so dürfte man überhaupt nie von einem Umgebungsbestandteil als solchem sprechen, sondern immer gleichzeitig von ihm und dem ihm zugeordneten Zentralgliede.

Das wäre dann freilich eine energische Zurückweisung aller transzendentalen Fragestellungen und Beantwortungsversuche, allein sie liegt nicht in der logischen Entwicklungslinie der von Avenarius geführten Argumentation. Freilich weist er wiederholt nachdrücklichst auf die psychologische Unmöglichkeit hin, das Subjekt auszuschalten. Diese Berufung wird aber, wenigstens in der extremen Form, in die sie eben gebracht worden ist, gegenstandslos, sobald man erwägt, daß die Analyse des natürlichen Weltbegriffes neben der relativen die absolute Betrachtungsart als „allgemein erkenntnistheoretische" Möglichkeit ergab. Die letztgenannte zeigt uns die Phänomene unabhängig vom Betrachter, jene in konstanter Beziehung zu ihm. Beide haben gleiche Rechte, denn es besitzt jede eine von der andern unabhängige Daseinssphäre, und es geht nicht an, eine allein unbeschränkt walten zu lassen.

Die Psychologie, auf die Avenarius seine Widerlegung aller Transzendenz gründet, weiß also nichts von der Allgegenwart der empiriokritischen Prinzipialkoordination. Ganz im Gegenteil, sie begünstigt sogar

die Metaphysik, indem sie unwillkürlich, eben vermöge der absoluten Betrachtungsart, die Phänomene isoliert und dauernd in dieser — freilich bloß scheinbaren — Isolation vom Zentralgliede festzuhalten vermag, so daß es den Anschein gewinnt, als ob ihre Beziehung auf dasselbe lediglich akzidentieller Natur wäre. Würde die absolute Betrachtungsart allein den Schauplatz beherrschen, so gäbe es naturgemäß keine metaphysischen Möglichkeiten; denn eben weil die Wirklichkeit im Sinn des naiven Realismus eindeutig bestimmt wäre, könnte sie dem Menschen niemals zum Problem werden. Würde der relativen Betrachtungsart unbeschränkter Tribut gezollt, so müßte die Folge in Ansehung der Metaphysik die gleiche sein. Die Korrelation von Objekt und Subjekt wäre das unmittelbar und ausnahmslos Gegebene, das niemals über sich hinauswiese. Die beiden Betrachtungsarten aber negieren einander. Denn sie sind, was das Charakteristische, nicht neben-, sondern gegeneinander gegeben. Jede für sich allein könnte die sinnmäßige Betrachtung der Welt niemals zur kritischen Reflexion darüber steigern. Die absolute würde den naiven Realismus verewigen, die relative den exklusiven Idealismus in Permanenz erklären. Allein sie könnten nirgends die Form philosophischer Theorien annehmen, da eine jede für sich, solange es an dem Gegengewicht einer anderen erkenntnistheoretischen Möglichkeit mangelt, inhaltsleere Tautologien repräsentierte, für deren besondere begriffliche Formulierung gar kein Motiv gegeben wäre.

So aber ringen Realismus und Idealismus schon beim naiven Menschen miteinander, und jeder von ihnen vermag sich an der psychologischen Erfahrung zu legitimieren. Die Psychologie entzieht also nicht, wie Avenarius will, dem Transzendenzproblem den Boden, sondern sie selber bereitet es vor. Sie erzeugt es freilich nicht, denn die Psychologie als solche, als Summe erlebter Phänomene erzeugt aus sich heraus überhaupt keine transzendentalen Probleme, sondern sie überläßt dem logischen Denken diese Aufgabe. Wer sich ganz auf die Psychologie beschränkt, der sieht sich freilich nicht mehr vor Problemen, sondern vor Erlebnissen, die einander nicht logisch den Rang streitig machen können; und dieser Tendenz neigt auch Avenarius zu. Dann ist die absolute Betrachtungsart ein der relativen gleichwertiges Erlebnis, das nicht kritisiert, sondern eben lediglich erlebt sein will. Somit erlebt man die Welt beide Male anders, eine Verschiedenheit, die, genau besehen, sogar Widerspruch ist. Vom Boden der Psychologie aus ist dagegen, wie erwähnt, nichts einzuwenden. Denn sie hält sich ausnahmslos an das Vorgefundene, ohne es vor das Forum der Erkenntniskritik zu ziehen.

Somit würde im Sinn einer Theorie der reinen Erfahrung der Weisheit letzter Schluß etwa wie folgt lauten. Man erfährt das eine Mal die Wirklichkeit als an sich existent und in sich gegründet, das andere Mal gleichsam in einem permanenten Schwebezustand, in konstanter Abhängigkeit vom Subjekt, das sie erkennt, und bloß nach Maßgabe dieser subjektiven Erkenntnis. Da indessen die psychologische Erfahrung die einzige und allein maßgebende Instanz für das Sein der Objekte ist und eine Korrektur der einen Betrachtungsart durch die andere nicht vorgenommen werden darf, so ergibt sich die logische Paradoxie, daß die Wirklichkeit eine Existenz für sich und an sich besitzt und gleichzeitig in dieser Existenz vom Subjekt abhängig bleibt. Vor dieser Paradoxie macht Avenarius Halt: als extremer Psychologist braucht er an ihr keinen Anstoß zu nehmen. Freilich spricht er sie nirgends mit so unverblümter Offenheit als offizielle Kriegserklärung an alle früheren in den Bahnen der formalen Logik sich bewegenden philosophischen Theorien aus, aber der universale Zusammenhang seiner Erörterungen drängt einem die eben skizzierte Auffassung unverkennbar auf. Wer als Psychologist bloß die Erlebnisse gelten läßt und ebenso in der logischen Reflexion über diese ein Reales bloß insofern sieht, als auch sie ein psychischer Vorgang ist, der ist prinzipiell nicht einmal an den Satz vom Widerspruch gebunden. Ob sich der menschliche Geist, der freilich, zumal was philosophische Dogmen anlangt, eine erstaunliche Elastizität besitzt und einer theoretischen Überzeugung zuliebe sogar das angeborene Streben nach einem stabilen Gleichgewichtszustande zu überwinden sich fähig erweist, jemals in einer derartig die Einheitlichkeit aller Realität beinahe spielend preisgebenden Anschauung zur Ruhe kommen kann, ist eine andere Frage. Sicherlich aber wird man, was für einer Erkenntnistheorie man immer sich zuneige, diesem Standpunkt wenigstens insofern seine Achtung nicht versagen können, als die fast tollkühn zu nennende Entblößung von den fundamentalsten logischen Voraussetzungen ein sprechendes Zeugnis für seine eherne Konsequenz ablegt. Der extremste Skeptizismus geht niemals so weit: der Umstand, daß er an allem Sein zweifelt, beweist, daß er es wenigstens an einem logischen Maßstab bestimmen will.[1]) Er kann an dem Widerspruch scheitern, aber scheiternd kämpft er noch gegen den Widerspruch. Und so ist auch der Skeptiker ein Blutzeuge der Wahrheit.

Das völlig Neue und Fremdartige an Avenarius ist aber eben die so

[1]) Rickert, „Der Gegenstand der Erkenntnis", Seite 72 ff. Windelband, Präludien: „Immanuel Kant".

bereitwillige Preisgabe des Satzes der Identität, das Jasagen zum Widerspruch mit seiner weltzerstörenden Kraft. Avenarius wollte eben keinen Schritt des Bodens, auf dem sein System fußt, preisgeben, aber dabei verlor er allen Boden unter den Füßen; er wollte rücksichtslos sein Eigentum retten, und er hob alle Eigentumsrechte auf. Seinem Dogma blieb er treu: seinen Zweck hat er so weit verfehlt, wie möglich. Den Bann des Idealismus wollte er überwinden, um der Realität ihre Rechte zu restituieren. Er strebte das künstliche Verhältnis des wechselseitigen Fetischzwanges zwischen Denken und Sein auszuschalten, kam aber dahin, den Dualismus durch eine ungleich haltlosere und in weit höherem Grade problematische logische Dualität aller Existenzen zu verdrängen. Die Objekte sollten im Zentralglied gebunden sein und gleichzeitig wieder frei von ihm. So schritt er, der Wirklichkeitsphilosoph κατ' ἐξοχήν zur Leugnung der höchsten Axiome des Denkens, zum erkenntnistheoretischen Nihilismus, zur Entwirklichung aller Wirklichkeit.

V.

Das Problem der Innenwelt.

A. Der logische Begriff des Subjektes.

Die Identifizierung der empiriokritischen Prinzipialkoordination und des absoluten Idealismus war vielleicht eine Voreiligkeit. Es ist unleugbar wahr, daß das äußere Verhältnis von Objekt und Subjekt hier und dort das gleiche ist, das einer logischen Funktionalbeziehung. Die Begriffe Objekt und Gegenglied sind auch als inhaltlich äquivalent zu denken. Ob aber dasselbe für Subjekt und Zentralglied gilt, steht in der Schwebe. Und wenn hier sich eine tiefer greifende Differenz konstatieren ließe, so würde der Empiriokritizismus seine Ansprüche auf Originalität noch immer reichlich decken können.

Bevor aber der Begriff des Zentralgliedes an der Hand der freilich häufig so unklaren Definitionen des Avenarius zur Diskussion kommen soll, ist noch etwas über die formale Beziehung von Gegenglied und Zentralglied nachzuholen. Diese Ergänzung hat allerdings, wie man bald erfahren wird, einen etwas absurden Charakter. Aber es muß, damit der Vorwurf der Kurzsichtigkeit und Einseitigkeit vermieden werde, das ganze Gebiet der logischen Möglichkeiten durchmessen werden, die eine wenn auch verfehlte Realisierung im Empiriokritizismus finden könnten.

Bei Avenarius taucht nämlich, und besonders kräftig argumentiert, die Behauptung auf, nicht die Gegenglieder seien dem Zentralgliede, sondern beide, Gegenglieder und Zentralglied, seien gegeben, seien prinzipiell in gleicher Art gegeben. Sie sollten nicht, wie die Erkenntnistheorie es meistenteils formuliert, füreinander, sondern nebeneinander gegeben sein.

Das ist freilich nicht im Sinn der relativen Betrachtungsart, wie sie bei Avenarius selber in der Analyse des natürlichen Weltbegriffes zur Darstellung gelangt. Aber die empiriokritische Prinzipialkoordination muß

sich ja inhaltlich nicht mit der relativen Weltbetrachtung decken noch eine Rezeption derselben repräsentieren: so daß diese Diskrepanz kein Argument gegen jene Formulierung des „Gegebenseins" abzugeben braucht.

Daneben taucht aber ein anderes Problem auf. Zentralglied und Gegenglied sind gegeben; ganz natürlich — aber wem gegeben? Der Umstand, daß diese Frage beinahe Reflexbewegung geworden ist, gibt zu erkennen, wie wenig man imstande ist, sich die objektive Realität ohne diese konstante und fortgesetzte Rückbeziehung auf den abstrakten Begriff des erkenntnistheoretischen Subjektes, der uns bald eingehender beschäftigen soll, vorstellig zu machen.[1])

Das „Gegebensein" ist übrigens hier anrüchig. Es scheint auf einen transzendenten Spender hinzudeuten und auf einen geistigen Träger, der das Gegebene entgegennimmt. Das ist indessen noch immer mehr Impression, als ein logisch stringenter Einwand. Anderswo ist der Knotenpunkt des Problemes zu suchen. Er liegt nicht so sehr in der Passivität des „Gegebenseins", als in der lokalen Charakteristik, Zentralglied und Gegenglied seien nicht für einander, sondern nebeneinander, beieinander gegeben. Verwandelt sich nämlich die idealistische Korrelativität von Subjekt und Objekt in eine assoziative Koordination, so ist das Band der logischen Notwendigkeit, das beide Glieder umfaßt, gesprengt, und der absolute Zufall tritt an ihre Stelle. Es gewinnt dabei den Anschein, als ob die Dualität Ich und Nicht-Ich nicht für unser Weltbild konstitutiv wäre, sondern ebensogut eine beliebige Anzahl neuer Glieder zu Subjekt und Objekt dazutreten könnte. Das wäre freilich von ganz unerwarteter Seite her die resoluteste Absage an den Idealismus. Jene logisch und psychologisch gar nicht auszudenkende Möglichkeit einer numerisch anders als durch die Dualität von Zentralglied und Gegenglied bestimmbaren Realität tritt allerdings bei Avenarius nirgends deutlich in den Vordergrund. Sie ist eine ihm selber verhüllt gebliebene Konsequenz seiner Theorie, die in ihrem offenen Widersinn diesen Versuch, vom Idealismus abzuschwenken, erschöpfend kritisiert.[2])

Es rückt wieder, nachdem das Verhältnis der empiriokritischen Prinzipialkoordination seine formale Bestimmung gefunden hat, der Begriff des Zentralgliedes in das Blickfeld unserer Betrachtung. Denn, wenn hier von Avenarius eine Umwertung vorgenommen worden, so möchte das auch bedeutsame Konsequenzen für die Erkenntnistheorie

[1]) Ähnlich Rickert, „Der Gegenstand der Erkenntnis", Seite 46.

[2]) Eine Umsetzung des psychologischen Gedankens ins Logische liefert Schmidt, „Grundzüge der konstitutiven Philosophie".

im Gefolge führen. Die Untersuchung erstreckt sich hier nach zwei Seiten: nach der allgemeinen erkenntnistheoretischen und der psychologischen. Denn die spezifische Eigentümlichkeit des Subjektsbegriffes wurzelt darin, daß er sich an der Grenzscheide von Psychologie und Erkenntnislehre erhebt.

Dem Gedankenkreis des Avenarius ist diese Zweiteilung freilich nicht entnommen. Denn er wollte die Erkenntnistheorie in der Psychologie aufgehen lassen. Wenn wir sie gleichwohl in einer kritischen Darstellung beibehalten, so geschieht es lediglich aus Gründen methodologischer Zweckmäßigkeit, nicht aber, um voreilig unseren eigenen philosophischen Standpunkt zu markieren.

B. Der erkenntnistheoretische Begriff des Subjektes.

Um den Begriff des Subjektes erkenntnistheoretisch zu beleuchten, ist es am ratsamsten, von der relativen Weltbetrachtung auszugehen und sie nicht so hinzunehmen, wie sie der unmittelbaren, naiven Auffassung sich darbietet, sondern ihr den logisch klarsten und strengsten Ausdruck zu geben.

Das hat Avenarius selber durchwegs unterlassen. Aus seinen Ausführungen ergibt sich kein einheitlicher Begriff des Zentralgliedes. Es finden sich im ganzen drei unbedingt auseinanderzuhaltende Definitionen, die er selber alle unterschiedslos durcheinander mengt.

Die relative Betrachtungsart geht für ihn einmal in der Erkenntnis einer Abhängigkeit der seelischen Vorgänge vom Gehirn auf, so daß in diesem demnach das Zentralglied seine Vertretung findet; dann wieder bedeutet sie eine intensivere Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf die subjektiver betonten Phänomene, als da sind Gefühl, Wille und dergleichen, mit denen diesmal das Zentralglied identifiziert wird, und zuguterletzt ein ganz abstraktes Verhältnis, das vom Subjekt nichts übrig läßt, als ein rein formales Beziehungszentrum. In diesem Sinn ist besonders eine im Vorigen mit Absicht übergangene Stelle des „menschlichen Weltbegriffs" zu verstehen,[1]) deren Inhalt hier in einigen Strichen reproduziert werden mag. Sie enthält im wesentlichen das Folgende. Überall, wo man die Setzung und den Wegfall bestimmter Phänomene vom Gehirn abhängig denkt, hat man an Stelle einer einzigen zwei Prinzipialkoordinationen, in denen das Zentralglied eigentlich bloß nominell dasselbe bleibt, indem es beide Male eine verschiedene Rolle

[1]) „Der menschliche Weltbegriff", Seite 89 f.

zu spielen berufen ist. Wenn man sich etwa einen Nerv außer Verbindung mit dem Gehirn gesetzt denkt, so daß eine unter normalen Umständen eintretende Berührungsempfindung ausbleibt und nach Restitution des Leitungsweges wieder über die Schwelle des Bewußtseins sich erhebt, so hat man, sobald die eine Instanz vergleichsweise gegen die andere gehalten wird, zwei verschiedene Prinzipialkoordinationen. Das Zentralglied ist das erste Mal das Ich überhaupt, das andere Mal das berührte Ich als gesehenes Umgebungselement. Die Gegenglieder sind dort das berührte Ich und die Nadel als gesehene Umgebungselemente, hier die Nadel als gefühltes Umgebungselement. Es ordnet sich also den spezielleren Prinzipialkoordinationen, bei denen das Zentralglied bereits eine qualitative, inhaltliche Spezialisierung erhält, eine allgemeine Prinzipialkoordination über, die das spezielle Zentralglied unter sich begreift, ihr eigenes Zentralglied aber in dem allgemeinen weder psychologisch noch physiologisch näher determinierten Begriff des Ich überhaupt besitzt.

Es ist sonach die Reflexion des Subjektes auf sich selber, die das wesentliche Element der relativen Betrachtungsart ausmacht, kein geheimnisvoller Akt der Selbstanschauung, wo das eine, ewig gleiche und mit sich identische Ich dennoch in differente Glieder auseinanderträte, sondern eine zweifache Setzung desselben Ich, beide Male mit wechselndem Umfang, die Kombination zweier Prinzipialkoordinationen, und der Vorgang jener Reflexion liegt daher in der Entwicklungsrichtung des natürlichen Weltbegriffs. Jede Darstellung, die diese Koordination zweier dem Inhalt nach voneinander abweichenden Zuordnungen übersieht und die Selbstbetrachtung des Subjektes entweder auf ein unbegreifliches Heraustreten desselben aus seiner Sphäre oder auf ein intuitives Erfassen des eigenen Wesens gründen möchte, geht eigentlich auf eine quaternio terminorum zurück, sofern der variable und vom einen zum andern Male auch wirklich variierte Begriff des Subjektes als konstant, als ein sich gleichgebliebener beurteilt wurde.

Der Nerv dieser ganzen etwas weitschweifigen Erörterung ist der, daß ein bestimmtes Zentralglied sich selber Gegenglied werden könne und so weiter, bis eine ideale Grenze erreicht ist. Der Subjektsbegriff ist dehnbar und elastisch und nicht an ein und dasselbe Substrat gebunden. Dieses hat in seiner qualitativen Bestimmtheit eigentlich bloß repräsentative Bedeutung und läßt immer die prinzipielle Möglichkeit einer noch allgemeineren Determination zu. Solange das Subjekt überhaupt einen Inhalt hat, ist jene Grenze noch nicht erreicht: denn was inhaltlich

erfüllt ist, kann eben deshalb wieder Objekt werden für ein neues Subjekt. Das absolute Subjekt, man versteht nunmehr, was ich darunter meine, wäre erst ein solches, für das diese Eventualität nicht mehr in Frage kommt: also der Schlußpunkt einer Reihe, eines regressus in infinitum, der sich psychologisch nie bis zu Ende fortführen läßt, also bloß logisch bedeutsam ist, hier freilich aber die ganze Bedeutung des Subjektsbegriffes in sich absorbiert.[1])

Zu dieser Höhe der Abstraktion hat sich Avenarius bloß für Momente erheben können. Sie taucht bei ihm mehr in der Form einer unbestimmten Ahnung auf, denn als klare Erkenntnis. Er sieht eben ein, daß das Zentralglied gleichsam eine erkenntnistheoretische Möglichkeit in Permanenz ist und nicht ein fester Inhalt von Empfindungen, Gefühlen oder Wollungen. Denn diese letzteren sind bloß psychologische Daten ohne erkenntniskritischen Wert. Hier wird dem Ich ein verschiedenes Maß der Beteiligung an den einzelnen Vorgängen zugeschrieben. So gelten ihr etwa die Willenserregungen und Gefühlsvorgänge als subjektiv im Verhältnis zu denselben, aber die Empfindungen als objektiv oder wenigstens mit einem Index der Objektivität versehen. Derartige Distinktionen haben aber, wie schon bemerkt, auf dem Gebiet der empirischen Psychologie ihr volles Recht, aber in der Erkenntnistheorie können sie nur Verwirrung anrichten, denn da gibt es kein gradweise abgestuftes Mehr oder Weniger an Objekt und Subjekt, sondern allein prinzipielle Gegenüberstellungen und Korrelationen. Die Wichtigkeit dieser Unterscheidung braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Das Gebiet, das sie berührt, war bis in die neueste Zeit vielfach ein Tummelplatz müßiger Kontroversen und metaphysischer Streifzüge.[2])

[1]) Dieses absolute Subjekt, das mit Kants transzendentaler Apperzeption zusammenhängt, ist von seinen Epigonen, bereits von Fichte, metaphysisch mißdeutet worden und ist als ausschließlich logischer Faktor, also sowohl gegen Psychologie als Metaphysik abgegrenzt erst neuerdings von Denkern wie Schuppe, Rehmke, Windelband und Rickert hervorgehoben worden.

[2]) Die beklagenswerte Begriffstrübung und Sprachverwirrung, die eben auf diesem Gebiet eingerissen ist, ohne das Erkenntnistheorie „überhaupt nicht möglich ist", beleuchtet am grellsten der Hinweis auf die schroffe Diskrepanz in den Hauptauffassungen des Kantischen Kritizismus. Die einen legen das höchste Gewicht darauf, daß Kant die Subjektivität der Anschauungsformen und Kategorien dargelegt habe — so Garve, Schopenhauer, Trendelenburg und Überweg — und verstehen unter seiner Lehre vom Gegebensein der Erkenntnisinhalte machmal sogar einen Hinweis auf ihre transzendente Realität als Dinge an sich, die andern sehen in den apriorischen Funktionen das Begriffsgerüste der objektiven Wirklichkeit — in diesem Sinn Cohen, Paulsen, Windel-

Somit ist der erkenntnistheoretische Begriff des Subjektes fixiert. Er läßt von diesem nichts übrig als eine abstrakte Beziehung, deren konkrete Versinnbildlichung durch ein psychologisches Subjekt lediglich als Symbol, nicht als allseitig umgrenzte erkenntnistheoretische Realität zu gelten hat. Das Zentralglied kann durch diese oder jene Gruppe psychischer Phänomene vertreten gedacht werden, es erschöpft sich aber seinem eigentlichen begrifflichen Wesen nach in keiner derselben.

Jetzt erst leuchtet der wahre Sinn der relativen Weltbetrachtung ein. Man könnte nämlich der früheren Darstellung, die eine auf die Koordination beider Betrachtungsarten gegründete Philosophie zum theoretischen Nihilismus verurteilt, den Vorwurf machen, daß sie einseitig die beiden Momente ins Extrem überspanne und den widerspruchsvollen Charakter erst von außen an sie herantrage.

Der Einwand wird, genauer formuliert, etwa wie folgt lauten. Da die absolute Weltbetrachtung bloß die Phänomene ins Auge faßt, die relative aber neben diesen das Zentralglied, so liegt kein Widerspruch vor, sondern der ganze Unterschied reduziert sich auf ein Mehr oder Weniger, auf einen rein quantitativen Zuwuchs. Die relative Weltbetrachtung ist reicher, ausgiebiger, sie läßt die absolute in ihrem Eigentumsrechte unangetastet und gesteht ihr bloß eine neue Bestimmung zu.

Aber so einfach, so durchsichtig liegt die Sachlage keineswegs. Solange die Gegenglieder, solange also das Inventar der absoluten Betrachtungsart in Erwähnung kommt, gibt es bloß ein harmonisches Nebeneinander von Phänomenen, eine ungebundene, extensive Entfaltung des Seienden. Es befinden sich sämtliche Glieder in einer Reihe. Mit dem Hinzutreten des Zentralgliedes vollzieht sich ein radikaler Wechsel. Es erscheint nunmehr ein neuer Begriff der Beziehung: Zum Nebeneinander kommt das Gegenüber. Denn es geht nicht etwa an, den objektiven Elementen das Subjekt als gleichwertigen Faktor an die Seite zu stellen, so daß die Reihe sich bloß vergrößerte, aber dessenungeachtet die alte Formierung beibehielte. Auf diesem Weg gewänne man bloß Objekte,

---

band — das subjektiv bloß im Hinblick auf die Notwendigkeit seiner Einschränkung auf die Erfahrungswelt genannt werden darf, während sie in den variablen Erkenntnisinhalten die eigentlich subjektiven Werte erblicken. Somit kann man über die Hauptfrage schwer ins reine gelangen, ob die Sinnlichkeit oder der Verstand „subjektiv" sind. Wenn sogar bei Kant diese Grundbegriffe nicht hinreichend klar fixiert werden, so ist ihre Revision um so mehr erforderlich.

die qualitativ noch so sehr differenziert sein mögen, aber ihren Objektscharakter deshalb ungeschmälert weiterbehielten. Was den Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt, in der Terminologie des Avenarius, zwischen Zentralglied und Gegengliedern erzeugt, ist nicht die Differenz der entsprechenden Erkenntnisinhalte, sondern das rein formale Moment ihrer Gegenüberstellung.

Hier ist vor allem eines zu bemerken. Schon Avenarius und noch entschiedener als er Mach verfolgen die vermeintlich antiidealistische, aber in Wirklichkeit eher antispiritualistische Tendenz, aus dem Subjekt alles zu entfernen, was demselben die Bedeutung eines selbständigen Existenzwertes sichern könnte. Besonders an den Ausführungen in Machs „Analyse der Empfindungen" kann man am besten die Konsequenzen erfassen, die sich aus dem auf die Spitze getriebenen Phänomenalismus ergeben. Wie weit sie reichen, hat freilich Mach selber nicht ganz ermessen, aber der Rest ist unschwer zu ergänzen. Unser Weltbild setzt sich nach ihm aus einer Summe von Phänomenen zusammen, die an einem Orte fester miteinander verknüpft sind, als an den übrigen Stellen: dieser Ort ist das Subjekt. „An einem heiteren Sommertage im Freien erschien mir einmal die Welt samt meinem Ich als eine zusammenhängende Masse von Empfindungen, bloß im Ich zäher zusammenhängend."[1]) Demgemäß also könne von einem Ich oder Ding an sich vernünftigerweise nicht gesprochen werden. Die Phänomene träten ganz unwillkürlich und spontan zum Subjekt zusammen, von jenem Zwange des korrelativen Verknüpftseins sei demnach nichts zu verspüren, sobald man die theoriefreie Erfahrung sprechen lasse.

Man kann dagegen freilich erstens einwenden, worin denn der Unterschied der Begriffe Ding, Substanz, Materie und Subjekt zu suchen sei, wenn einzig die größere oder geringere Festigkeit der Kohärenz für alle maßgebend ist, ein Einwand, dem sich übrigens schon der Phänomenalismus Humes wehrlos preisgegeben sieht. Davon ganz abgesehen, liegt das Hauptargument gegen jene Anschauung in folgendem: die Darstellung Machs wirft die uralten, längst philosophisch sanktionierten Begriffe von Subjekt und Objekt rücksichtslos über den Haufen. Die Totalität alles Seins ist für Mach ganz auf der Objektsseite gelegen, es gibt kein Herüber und Hinüber, denn das Subjekt ist bloß eine formale Modifikation des phänomenalen Seins, kein erkenntnistheoretisches Zentralglied, sondern ein Zufallszentrum, und es ist der spezifischen Rolle des Gegen-

[1]) Mach, „Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen"[2], Seite 21.

über-Seins verlustig gegangen, um in der Region der Objekte Handlangerdienste zu leisten.

Diese Auffassung, die die antispiritualistische Tendenz hart an die Grenze des Materialismus führt, beleuchtet klar auch den dem Empiriokritizismus eigentümlichen Widerspruch, der zwischen den polemischen Erörterungen gegen Spiritualismus und Idealismus in die Höhe wächst. Auf der einen Seite erfaßt Avenarius annähernd den Sinn des erkenntnistheoretischen Subjektes, wie die Ansätze zu einer strenger begrifflichen Fassung der Prinzipialkoordination[1]) zeigen. Auf der anderen Seite verrät das empiriokritische Dogma vom gleichen Gegebensein des Zentralgliedes und des Gegengliedes „nebeneinander" eine bedenkliche Annäherung an den Standpunkt Machs: denn eben die Außerachtlassung der ausschließlich charakteristischen Gegenüberstellung von Zentralglied und Gegenglied bringt jenen reinen Objektismus mit sich, wie man ihn wohl nennen kann, da er das Subjekt als eine besonders qualifizierte Art dem Allgemeinbegriff Objekt subsumiert. Das Subjekt sinkt herab zu einer akzidentiellen Bestimmung der objektiven Phänomene, kann also ihnen gegenüber nicht mehr als gleichwertiges Zentralglied fungieren. Es steht auf einer Stufe mit den anderen ihnen inhärierenden Qualitäten und den von ihnen ausgelösten Gefühlsvorgängen. Da aber jedes von diesen Elementen nach Willkür weggedacht werden kann, so ist absolut nicht einzusehen, warum das Gleiche nicht auch für das Subjekt gelten sollte, so daß dieses nicht mehr als konstitutiver Faktor des Weltbegriffes, sondern als unnötige Zugabe, als belangloses Nebenbei angesehen werden kann. Damit aber vollzieht man unvermittelt den Übergang vom extremen Idealismus zum naiven Realismus. Denn dieser empfiehlt in erkenntnistheoretischer Beziehung weitgehendste Gleichgültigkeit gegenüber dem Subjekt. Es sei vorhanden oder nicht vorhanden: in der objektiven Wirklichkeit bleibt alles beim alten.

Das ist allerdings eine einigermaßen radikale Restitution des natürlichen Weltbegriffes. Die Hypostasierung der Phänomene als absoluter Seinswerte, die nicht mehr an den Konsens des individuellen und generellen Bewußtseins gebunden sind, ist damit vollzogen. Damit stimmt er denn auch überein, daß Mach die angebliche kantische Frage nach dem Ding an sich als demjenigen, was am Objekt unabhängig ist vom Subjekt, beseitigt glaubt, nicht vermöge der idealistischen Grundannahme der

[1]) Vide oben Seite 72.

Prinzipialkoordination, sondern infolge seiner erkenntnistheoretischen Geringschätzung des Subjektes, in welchem er lediglich eine spezielle Kombination der Phänomene, einen Spezialfall des objektiven Seins erblickt. Jene ideale Sommerlandschaft, bei deren Anblick „der transzendentale Klapperapparat verpuffte", wie mit belächelnswertem Bombast Willy vom hohen Roß des Empiriokritizismus verkündete,[1]) konnte Mach also in Wahrheit nicht bloß als Symbol, sondern als Inbegriff des realen Seins gelten.

Was uns hier zunächst beschäftigt, ist nicht die metaphysische Ausdeutung, sondern der erkenntnistheoretische Irrtum, der jener Reduktion des Zentralgliedes auf eine Empfindungsmasse zugrunde liegt. Es ist wieder nichts anderes, als ein unberechtigtes Hineinspielen psychologischer Gesichtspunkte in ein Gebiet, das der Logik reserviert ist.

So zähe nämlich jener Empfindungskomplex auch wäre, es müßte ihn die Erkenntnistheorie gleichwohl auf ein außerhalb von ihm gelegenes Zentralglied als Objekt beziehen. Wie denn alles, was noch Empfindung ist, also überhaupt inhaltliche Erfüllung hat, nicht identifizierbar ist mit dem reinen, abstrakten Begriff des Subjektes. Wie der Psychologismus im Problem der Außenwelt eine gänzliche logische Desorientierung nach sich zog, da er den Standpunkt nicht eindeutig auf Seite der absoluten oder auf Seite der relativen Betrachtung fixierte, sondern zwischen ihnen in der Schwebe ließ, somit zugleich dem Idealismus und Realismus recht gab, so führt er im Problem der Innenwelt zu einer analogen Verwirrung, er führt hier zu einer chaotischen Empfindungsmasse, innerhalb deren nicht einmal Objekt und Subjekt in begrifflicher Reinheit auseinandertreten.

So gerüstet ist es möglich, die anderen Definitionen der relativen Weltbetrachtung, die Avenarius, wenn auch bloß in flüchtiger Skizzierung, gegeben hat, kritisch einzuschätzen. Da ist zunächst die in diesem Sinn interpretierte Abhängigkeit der Phänomene vom System C, dem Zentralnervensysteme. Der psychophysische Parallelismus, mit dem Avenarius auch sonst dort meistenteils liebäugelt, wo es am wenigsten am Platze ist, hat aber mit der relativen Betrachtungsart ganz und gar nichts zu schaffen, denn er behandelt bloß die Zuordnung einer Klasse zu einer anderen Klasse von Phänomenen, ohne diese Koordination, die bloß verschiedene Arten von Gegengliedern aneinander bindet,

[1]) Willy, „Die Krisis in der Psychologie".

in Beziehung zu einem Zentralglied zu bringen. Das heißt: er verbleibt im Rahmen der absoluten Betrachtungsart.

Auch die zweite, rein psychologische Deutung, nach der die relative Betrachtungsart in der stärkeren Akzentuierung bestimmter, besonders „subjektiver" psychischer Phänomene besteht, ist falsch, vornehmlich vom Standpunkte des Avenarius, der die seelischen Elemente in ihrer Gesamtheit für prinzipiell gleichwertig erklärt. Im Sinn unserer Auffassung stellt sich die Sache vielmehr in folgender Art dar. Alles gehört in den Rahmen der absoluten Betrachtungsart, was erkannt und angeschaut wird, handle es sich im Näheren um psychische oder physische Phänomene. Auch das erkannte Subjekt, respektive das, was überhaupt vom Subjekt erkennbar wird, gehört ebendahin. Der Inhalt des Erkannten entscheidet hierüber nichts, der Umstand, daß es erkannt wird, ist das allein bestimmende Kriterium. Was vom Subjekt sich in sinnlichen Phänomenen entfaltet, wird logisch zum Objekt, mag es psychologisch noch so subjektiv aufgefaßt werden. Die relative Betrachtungsart ist nicht wie die andere gleichsam eine Wandeldekoration, auf der immer neue, bunte Szenerien auftauchen. Sie blickt hinter die Kulissen. Die abstrakte Relation zu einem Subjekt überhaupt, die nie eine konkrete Vertretung finden kann, die, wenn sie psychologisch auch nicht jederzeit zur Betonung kommt, logisch immer in Kraft bleibt, ist einzig und allein Gegenstand der relativen Weltbetrachtung. Sie verträgt sich demnach mit der absoluten Betrachtungsart. Dies scheint indessen der früheren Erörterung zu widersprechen, wonach die erkenntnistheoretische Koordination beider Auffassungsarten, für die Avenarius sich entschieden hat, zur nihilistischen Entwertung der ganzen empirischen Realität führte. Allein es scheint bloß so: denn hier war es die von Avenarius prätendierte logische Gleichsetzung zweier einander ausschließender Aussagen als Erkenntnisinstanzen, die nicht aufrecht erhalten werden konnte; sofern mit jeder von dem Sein der Welt etwas prädiziert werden sollte, ergab sich unfehlbar ein Widerspruch. Demgegenüber ist der hier gegebenen Darstellung entsprechend die absolute Betrachtungsart der relativen bloß insofern koordiniert, als jede einen bestimmten Wirkungskreis zuerkannt erhält, den sie nicht überschreiten darf, innerhalb dessen sie aber alle Herrenrechte ausübt. Jene beschreibt die Wirklichkeit nach der Seite ihres phänomenalen Gegebenseins, ob es sich um Innenwelt oder Außenwelt handle. Diese reflektiert ausschließlich auf die logische Beziehung zum erkenntnistheoretischen Subjekt. Auch da, wo eben diese

Beziehung Gegenstand der psychologischen Beobachtung wird, also etwa die intensivere Gefühlsbetonung und die Willenserscheinungen, die sich daran knüpfen, betrachtet werden, rückt sie von selber in den Rahmen der absoluten Betrachtungsart.[1]) Bloß das erkenntnistheoretische Subjekt ermöglicht die relative Betrachtungsart, nicht aber das psychologische Subjekt, das seine Vertretung in bestimmten, konkreten Phänomenen findet. Die Individualität des Menschen ist sein psychologisches Subjekt. Sie kann wenigstens an der Oberfläche erkannt werden, ist also Objekt der absoluten Betrachtungsart. Individualität und erkenntnistheoretisches Subjekt sind aber keineswegs Wechselbegriffe; daß jedem das letztere psychologisch anders, mit einer individuellen Nüance zum Bewußtsein komme, ist ohne weiteres zuzugeben; seinem Begriff nach bleibt es aber immer eines und dasselbe, und als erkenntnistheoretisches Subjekt bleibt es überhaupt immer Voraussetzung des Erkennens im Sinn der relativen und wird nicht sein Gegenstand im Sinn der absoluten Betrachtungsart.

Die Auseinanderhaltung von psychologischem und erkenntnistheoretischem Subjekt[2]) markiert also am unzweideutigsten die Grenzscheide

---

[1]) Mit Recht macht Rickert darauf aufmerksam, daß das Argument, die psychischen Phänomene seien nie in ihrer Totalität gegeben, erkenntnistheoretisch vollkommen belanglos ist, da dasselbe auch für die physischen gilt. „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", pag. 186 sqq.

[2]) Eine sehr gründliche und elegante Analyse dieses Problemes gibt Rickert in seiner erkenntniskritischen Habilitationsschrift „Der Gegenstand der Erkenntnis", die mit der deutlichen Abgrenzung der Begriffe des Objekts und Subjektes außerdem die Ausscheidung falscher metaphysischer Problemstellungen im Auge hat. Rickert unterscheidet drei Begriffspaare, deren Grenzen man nicht verwischen darf. Das erste Mal wird das Subjekt durch den Körper vertreten, während alle außerhalb desselben gelegenen Phänomene der Objektswelt angehören; dann durch die Gesamtheit der psychischen Phänomene, während die physischen die Objekte bilden; man kann noch eine weitere Teilung vornehmen, in der die Bewußtseinsinhalte als Objektswerte dem Bewußtsein, als dem reinen, erkenntnistheoretischen Subjekt gegenübergestellt werden.

Demgegenüber läßt sich freilich einwenden, daß diese Trichotomie an einer ungerechtfertigten Vermengung zweier verschiedener Standpunkte leidet. Der eine ist relativer Natur und im Zusammenhang damit ein psychologischer, der andere ein logisch abstrakter. Es müßten nämlich streng logisch die beiden ersten Begriffspaare in ein einziges verschmolzen werden. Denn auch die Phänomene, die unsern Körper zusammensetzen, sind psychische Phänomene, die eben ein bestimmtes und sozusagen am nächsten gelegenes Gebiet umfassen, und es enthalten auf der andern Seite schon für die deskriptiv psychologische

von absoluter und relativer Betrachtungsart. Wie der Machsche Empfindungsmonismus unhaltbar, so wird aber auch eine andere Distinktion hier bedeutungslos. Sie bezieht sich auf das alte, von spiritualistischer und antispiritualistischer Seite so oft ventilierte Problem, ob das Subjekt formaler oder materialer Natur sei. Für die Erkenntnistheorie ist diese altehrwürdige Streitfrage, die vor allem Hume ins Rollen gebracht hat, wie nicht häufig genug betont werden kann, belanglos. Sie hat eine Existenzberechtigung bloß in der Psychologie und Metaphysik. Gleichviel, ob das Subjekt ein geometrischer Punkt sei, der gleichsam bloß die Lage der Phänomene lokal fixiere, oder eine kompakte Masse: innerhalb der Erkenntnistheorie ist von jedem materialen Substrate abgesehen, und es behält eine exklusiv formale Bedeutung.

Avenarius kann daher, so sehr er sich, wie bald zu zeigen, auf der andern Seite bemüht, vom Subjektsbegriffe alles material Bestimmte abzuschälen, der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß er umgekehrt den erkenntnistheoretischen Begriff des Subjektes viel zu wenig formal gefaßt hat. Er gibt ihm zuweilen einen grob materialen Anstrich. Und es bildet da keinen prinzipiellen Unterschied, ob er, wie in der irrtümlichen Interpretation des psychophysischen Parallelismus das System C, oder, wie in der ebenso irrigen Deutung des psychologischen Faktums der Apperzeption bestimmte dem Ichzentrum nähergelagerte Phänomene[1]) mit dem erkenntnistheoretischen Begriff des Zentralgliedes identifiziert.

Analyse die meisten Bewußtseinsinhalte eine Beziehung zu unserem Leib. Somit ist das Subjekt der ersten Koordination bloß graduell verschieden von dem der zweiten, während in dieser Beziehung zwischen dem zweiten und dritten Begriffspaar eine prinzipielle Differenz obwaltet. Denn bei jenem ist das Subjekt immer ein konkretes, das nicht in bestimmten Phänomenen seine Vertretung findet, sondern ausserhalb aller Phänomene gesetzt ist. Während sich also die erste Grenzverschiebung, die vom Körper zur Gesamtheit des psychisch Gegebenen führt, innerhalb der Psychologie vollzieht, ist die zweite außerhalb derselben und abstrakt begrifflicher Natur. Somit ist kein einheitliches Einteilungsprinzip in Anwendung gekommen. Nach einem dieser Anforderung besser entsprechenden Distinktionsmaßstab wäre die Dreigliederung von körperlichem, psychologischem und erkenntnistheoretischem Subjekt auf die beiden letzteren Glieder zu restringieren.

[1]) Unsere Auffassung befehdet demnach auch den Standtpunkt Wundts, der das absolute Subjekt mit dem Willen eins sein läßt, wenn er auch dem entgegen selber gelegentlich im „System der Philosophie" die Bemerkung macht, Subjekt und Objekt seien im besten Grunde als abstrakt logische Faktoren zu denken.

C. Der psychologische Begriff des Subjektes.

Hier kehrt sich bei Avenarius das Verhältnis um: hat er erkenntnistheoretisch das Formale gegen das Materiale vernachlässigt, so eifert er in der Psychologie bis zum Fanatismus gegen jede inhaltliche Erfüllung des Zentralgliedes. Ja, das Hauptmotiv der Vermeidung des Wortes Subjekt ist darin gelegen, daß er es metaphysisch zu sehr belastet, psychologisch zu sehr gefüllt vermeint, um zum Ausgangsorte einer vorurteilsfreien Erkenntnislehre zu dienen.

Nicht zum wenigsten war es der Zweck der Introjektionstheorie, dieser künstlichen Füllung vorzubeugen: Introjektion ist im Grunde genommen gar nichts anderes, als der vorbereitende Akt, der sie ermöglichen soll. Sie schafft im Zentralglied einen leeren Raum, der nunmehr alle Gebilde der metaphysischen Phantasie zu beherbergen hat. Ihre Ausschaltung ist eigentlich keine Kriegserklärung an den Idealismus: daß dieser in der empiriokritischen Prinzipialkoordination intakt erhalten blieb, ist ja im Früheren gezeigt worden und zu gleicher Zeit die Unhaltbarkeit der verschiedenen Versuche, ihm zu entgehen; vielmehr an den Spiritualismus, der sich nicht damit begnügt, die abstrakte Beziehung auf das Zentralglied hervorzuheben, sondern diesem selber ein substanzielles Gepräge gibt.

Dem tritt Avenarius entgegen. Das Subjekt besitzt keinen Inhalt, der anderen Objektsinhalten gegenüberträte. Alles, was Inhalt ist, tritt auf Seite des Gegengliedes: so daß vom Zentralgliede nichts übrig bleiben kann, als die abstrakte Tatsache der Beziehung. Wie man sieht, nimmt sich Avenarius reichlich Mühe, auf dem Boden der Psychologie nachzuholen, was er in der Erkenntnistheorie versäumt hat.

Während aber in dieser der Nachweis erbracht werden konnte, daß der von Avenarius eingenommene Standpunkt falsch oder unzulänglich war, läßt sich in jener die Entscheidung nicht so ohne weiteres sprechen. Daß die Erkenntnistheorie das abstrakt begriffliche, also formale Moment ausschließlich betonen mußte, war eine sachliche Notwendigkeit, die bereits in ihrer Methode begründet lag; wogegen die Psychologie in der Beantwortung der Frage, ob das Subjekt Form oder Inhalt sei, nicht so aus der Technik ihres eigenen Verfahrens sich Rat holen kann, sondern an die introspektive Analyse, also an die Erforschung von Tatsachen gebunden bleibt. Das Ergebnis der ersteren Erörterung war im Begriff der Erkenntnistheorie präformiert, während der Begriff der Psychologie sich nach dieser Richtung indifferent erweist.

Die Lösung des Problemes begegnet den größten Schwierigkeiten. Denn ist es schon schwer, hier die Grenze zwischen Psychologie und Metaphysik nicht zu verwischen, so ist es noch weit schwerer, innerhalb der Psychologie selber Klarheit zu verbreiten. Die rationale Seelenlehre ist freilich vom Schauplatz abgetreten, an die Ableitbarkeit der einzelnen psychischen Phänomene aus einem im voraus fixierten Begriff des Subjektes glaubt niemand mehr. Aber auch innerhalb der empirischen Psychologie ist viel Verwirrung und Zweideutigkeit eingerissen. Schon seit fast zwei Jahrhunderten kämpfen Assoziationspsychologie und Apperzeptionspsychologie um den Vorrang. Jene wirkt im Interesse des Formalismus, diese tritt für die Auffassung des Subjektes als eines inhaltlichen Ganzen ein.

Dem Formalismus ist das Subjekt ein Ergebnis der wechselseitigen Lagerung aller psychischen Phänomene, es ist also an diese gebunden, nicht einmal denkbar ohne sie, ihnen untergeordnet. Es steht am Endpunkt einer Reihe, es ist Produkt. Formalismus ist notwendig Passivismus: denn er macht die Phänomene relativ unabhängig vom Subjekt, während er dieses aus der Lagerung, dem wechselseitigen Verhältnis der Phänomene erklärt.

Für die antiformalistische Apperzeptionspsychologie ist das Subjekt wenigstens teilweise Ursache des formalen Verhältnisses in der Sukzession der psychischen Phänome, es kann diese an sich binden, es bleibt ihnen übergeordnet und überlegen. Es steht am Anfang einer Reihe, es ist Erzeuger. Apperzeptionspsychologie ist Aktivitätstheorie. Sie läßt dem Subjekt die Initiative gegenüber den Phänomenen, sie läßt es an ihnen eine Wirksamkeit ausüben, die zwar nicht schöpferisch genannt werden darf, aber ordnend und gestaltend.

Das ist der Fundamentalgegensatz, an dem auch die weiteren Differenzen ansetzen. Denn er reicht tief hinunter in das Wurzelwerk auch der landläufigsten zum Teile bereits in die Umgangssprache übergegangenen Theorien, wie der Lehren von der Aufmerksamkeit, der Willenshandlung und anderer, die in irgend einem Zusammenhang stehen mit dem Begriff der psychischen Funktion oder Kraft. Die Spontaneität des Bewußtseins, des Geistes, der Seele, sie ist es, die hier insbesondere in Frage kommt: also ein Problem, das zwar mit dem gleichnamigen des Kanteschen Transzendentalismus nicht zu verwechseln ist,[1])

[1]) Diese Verwechslung, gegen die bereits Schopenhauer mit vollem Rechte Protest erhob, hat sich insbesondere Fries zuschulden kommen lassen. Vergl. „Grundriß der Anthropologie", Seite 82 f.

aber ihm wenig an Dignität nachgibt. Um nichts anderes handelt es sich ja hier, als darum, ob der Begriff einer kausalen Verursachung, den, als ontologischen Faktor, aus dem Reiche der Natur ausgeschaltet zu haben, das Verdienst Humes und nach ihm noch in weit stärkerem Maße Kantens war, im Reiche des Geistes Unterkunft findet, oder auch hier den Laufpaß erhalten soll.

Avenarius ist extremer Formalist, und er hat so radikal und rücksichtslos alle Konsequenzen daraus gezogen, wie wohl kein Denker vor oder nach ihm. Er vertritt, wie daraus zu entnehmen, den Passivismus mit größter Energie. Wie der erkennende Mensch nach seiner Darstellung sich rezeptiv verhält und so verhalten *soll*, so ist der Mensch in der ganzen Breite des Seelenlebens ein passiver Zuschauer, der sich frei handelnd wähnt, einer, der zu schieben glaubt und geschoben wird, ein Automat, der unablässig von einer eitlen Illusion genarrt wird.

Es soll über Wahr und Falsch, über die theoretische Berechtigung dieses Standpunktes hier keine abschließende Entscheidung zu geben versucht werden: dies würde zu tief hinein in die methodischen und logischen Probleme führen und uns allzusehr von unserem eigentlichen Thema entfernen. Ebenso wie nicht die immanente Weltanschauung früher den Gegenstand unserer Kritik bildete, sondern ihre Begründung durch den *Empiriokritizismus*, so ist es nunmehr nicht der strittige Punkt zwischen der Apperzeptionspsychologie und der Assoziationspsychologie, sondern *die Argumentation*, mit der Avenarius seinen Formalismus zu verteidigen strebte, die auf ihren logischen Wert geprüft werden soll.

An zwei Seiten könnte die Untersuchung anheben. Einmal im „menschlichen Weltbegriff", wo Avenarius die psychische Aktivität als Fiktion zu enthüllen sucht. Dann in der „Kritik der reinen Erfahrung", die ihrerseits mit dem Begriff des Willens aufräumen möchte.

Es wird sich indessen weit mehr empfehlen, im Anschluß an den „menschlichen Weltbegriff" die psychologische Grundanschauung des Avenarius zu analysieren: denn einmal tritt sie hier, zumal nach der Seite der Metaphysik, in den hellsten Konturen hervor, dann ist der springende Punkt des Problemes von ihm nirgends so glücklich und sicher erfaßt worden. Was nämlich die *Willenstheorie* in der „Kritik der reinen Erfahrung" anbelangt, so handelt es sich hier mehr um eine psychologische Detailfrage. Es ist zwar auch hier die offenkundige Tendenz des Empiriokritizismus, der Spontaneitätstheorie durch Elimination des eigentlich spontanen Faktors des Willens als einer seelischen Grund-

kraft die Basis zu entziehen, aber sie kommt nicht so ganz zur Geltung, weil Wille und Spontaneität nicht als Wechselbegriffe anzusehen sind. Wäre es auch möglich, mit Avenarius den Gesamtinhalt des Psychischen auf Elemente und Charaktere, in der alten Terminologie: auf Empfindungen und Gefühle zu reduzieren, so tauchte die neue Frage auf, ob in diesen beiden besonderen in den letztgenannten nicht wieder die psychische Aktivität entdeckt werden könnte. Somit erstreckt sich das berührte Problem über das ganze seelische Leben und vermag bloß in einer weiten, umfassenden Theorie des Bewußtseins nach Verdienst gewürdigt zu werden, wie sie im „menschlichen Weltbegriff" entworfen wird.

Es ist zu diesem Zweck eine früher mit Absicht übergangene Stelle der Schrift heranzuziehen. Sie sucht zu zeigen, wie man dazu komme, der Seele das Prädikat der Spontaneität zuzusprechen. Die Introjektion war, wie man sich erinnert, bis zu folgendem Stadium vorgeschritten: die Seele bearbeitet mit ihren Urkräften den Rohstoff der Wahrnehmungen. Das Material liegt fertig vor, die Architektonik des Aufbaus ist aber kein Produkt der Außenwelt, sondern des schaffenden Menschengeistes.

Seele und Geist haben ihren Ursprung aus der Introjektion enthüllt. Eine zweite Fiktion tritt nach Avenarius an sie ergänzend heran. Für diese ist nicht eigentlich die Introjektion, sondern die Sprache verantwortlich zu machen. Indem man sprachlich die in den erlebten Komplexen enthaltenen Elemente fixiert und diesen Prozeß der Zergliederung ins Schrankenlose fortsetzt, gelangt man zu letzten und kleinsten Teilchen, zu Seelenatomen, deren wechselseitige Gruppierungen die Mannigfaltigkeit des Erlebten konstituieren. Diese atomistische Mosaikpsychologie macht erst Halt, sobald die Teilbarkeit sich nicht weiter fortführen läßt und die Seelenelemente ein Maximum von Einfachheit erreicht haben. Also eine zweifache Preisgabe der Erfahrung: nach oben hin, wo die unerfahrbare Seele die psychischen Einzelelemente verbinden und ordnen soll; nach unten hin, wo die unerfahrbaren Seelenatome sich zu differenzierteren Gebilden vereinigen sollen. Eine Fiktion ergänzt und trägt die andere. Da die reine Empfindung für sich keiner reicheren Ausgestaltung, wie sie die psychologische Erfahrung kennt, fähig ist, muß dazu der Segen von oben kommen: die bildende und synthetische Kraft. Die Seelenatome können nicht zur Erfahrung hinauf, und der Geist kann nicht zur Erfahrung hinunter. Aber in Gemeinschaft erzeugen sie die Erfahrung. Hätte man nicht die eine Abstraktion vor-

genommen, so wäre die andere nicht vonnöten gewesen. Sie muß den ersten Fehler durch einen zweiten scheinbar ausgleichen, um ein vernunftgemäßes Resultat hervorzubringen. Die Dreiteilung von Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit hat von da ihren Ausgang genommen.

Soweit die Argumentation des Avenarius. Die Introjektion ist, wie man sieht, nicht die einzige Quelle der metaphysischen Irrtümer geblieben. Erst war die Koexistenz von absoluter und relativer Weltbetrachtung dazugetreten, jetzt taucht der sprachliche Ausdruck als drittes Moment auf.

Hier ist aber noch größere Vorsicht geboten. Die Tyrannei des Wortes ist in ihrer verderblichen Wirksamkeit allerdings noch nicht zur Genüge erfaßt worden: sich aber jedes tieferen Problemes im Handumdrehen damit zu entledigen, daß man die Sprache dafür verantwortlich macht, ist ein Kunstgriff, der in der Hand dilettierender Jongleure zum verheerendsten Mißbrauche erwachsen kann. Schon Bacon[1]) hat in seiner Theorie menschlicher Irrtümer den Schwerpunkt nicht in die „idola fori" verlegt, sondern in ihnen bloß eine gewichtige Teilursache gesehen. Und wenn die Mauthnersche Sprachkritik heute so viel Staub aufwirbelt, kann man daran den Tiefstand der allgemeinen philosophischen Bildung ermessen: denn wohl nichts charakterisiert den Geist einer Zeit gründlicher, als die Problemlösungen, durch die sie sich beruhigt und befreit fühlt.

Man kann nicht behaupten, daß der Avenariussche Versuch besonders in die Tiefe ginge oder auch bloß für den ersten Moment blendete. Der Irrtum ist vielmehr bald durchschaut. Sprachlich festzuhalten strebt man bloß dasjenige, das für einen psychisch zuvor schon existiert, aber diese seine Existenz ist nicht erst durch die Sprache geschaffen. Wenn von Empfindungsatomen die Rede ist, so hat man den Begriff des Empfindungsatomes schon früher konzipiert und nicht erst durch eine Zufallskombination von Vokalen und Konsonanten erhalten.

Die Sprache konserviert, allein sie erzeugt keine Begriffe. Die Berufung auf sie ist daher in der Regel abzuweisen, wenn sie den Ursprung eines Irrtums erklären soll. Und wenn man wähnt, daß sie unhaltbaren Abstraktionen Vorschub leistet, so ist viel eher das Gegenteil davon wahr: sie bleibt hinter der Abstraktion zurück und trübt ihre Klarheit, indem sie ihr einen zu konkreten Ausdruck gibt.

Die Abstraktion des Empfindungsatomes, der reinen Empfindung, die Avenarius höchst einfach aus einer Nachlässigkeit

[1]) Baco, De augm. scient., pg. 139 sqq. Lipsiae, MDCXCV.

des sprachlichen Ausdrucks erklärt, ist nicht so billig aus dem Weg zu schaffen. Ihr Wahrheitswert wird durch ähnliche sprachkritische Argumente nicht im entferntesten entkräftet. Man kann sonst freilich mancherlei gegen sie vorbringen: insbesondere, daß sie nirgends erfahren, als unmittelbares Erlebnis erfahren wird. Avenarius verfehlt auch nicht, gelegentlich diesen Einwand geltend zu machen. Es ist hier, wie schon eingangs bemerkt, nicht unsere Aufgabe, dem Problem auf den Grund zu kommen, aber, um wenigstens den Weg zu markieren, sei noch folgendes bemerkt.

Das Empfindungsatom kann man als Abstraktion aufrecht erhalten wollen, weil es, obwohl empirisch nie isoliert, gleichwohl gegen die anderen psychischen Elemente kontrastierend, als solches zur Abhebung kommt und in seiner Eigenart fixiert wird. Es ist Konstruktion, aber eine Konstruktion, deren Fundament die Erfahrung bildet. Das ist der Standpunkt Wundts und[1]) anderer Vertreter der Aktivitätstheorie oder des Voluntarismus.

Oder man kann im Empfindungsatom ähnlich wie im physikalischen Atom eine methodologische Notwendigkeit sehen, der nichts auf der Seinsseite korrespondiert, die aber methodisch gleichwohl unerläßlich ist; sei es nun, daß man unter Methode mit Kant eine transzendentale Grundlegung versteht, sei es, daß man mit Mach und Avenarius bloß ein ökonomisches Regulativ damit bezeichnet haben will. Es ist ein Standpunkt, den gegenwärtig am ehesten Münsterberg vertreten dürfte, ohne ihn aber ganz klar allseitig abzugrenzen.[2])

Von was für Voraussetzungen aber immer man seinen Ausgang genommen habe, sobald man einmal mit dem Begriff des Empfindungsatomes rechnet, entsteht das Problem, wie der Übergang von diesem zum organischen Zusammenhang des Seelenlebens zu denken sei. Und da liegt es wohl nahe, zum Begriff einer psychischen Grundkraft seine Zuflucht zu nehmen, der die Aufgabe obliegt, die atomistischen Elemente zu höheren Einheiten zu verbinden. Auch dieser Begriff könnte seinerseits

[1]) Wundt, „Grundriß der Psychologie", Seite 33.

[2]) „Die Existenz der Empfindungen als besondere Objekte ist nicht etwa eine Hypothese, deren Richtigkeit später einmal durch Erfahrung bestätigt oder nicht bestätigt werden kann, sondern sie ist ein Hilfsbegriff, von dem es feststeht, daß kein existierendes Objekt ihm entspricht, aber von dem es gleichzeitig feststeht, daß er mit Recht verwertet wird, wenn er geeignet ist, gewisse logische Bedürfnisse zu befriedigen. Der Zusammenhang der Vorstellungen und Empfindungen darf daher auch kein Ersatz für das Verständnis der genetischen Verhältnisse sein." Münsterberg, „Grundzüge der Psychologie" I, 313.

wieder als Datum der empirischen Psychologie, als transzendentale Kategorie oder als methodischer Behelf betrachtet werden, je nach dem früher eingenommenen Standpunkte, der konsequenterweise auch hier wieder in Kraft tritt.

Die Frage soll hier nach beiden Seiten offen gelassen werden, nach Seite des Empfindungsatomes und nach Seite der psychischen Aktivität. Es genügt mir, bewiesen zu haben, daß Avenarius ihrer nicht Herr geworden ist.

* * *

Hiermit ist der eine, der Hauptteil unserer Aufgabe vollendet. Er galt dem Kritiker Avenarius. Der Reihe nach ist der Empiriokritizismus aus allen seinen Positionen geworfen worden. Freilich vorderhand bloß, sofern er in Opposition gegen die anderen Weltauffassungen getreten war. Gleich am Anfang ist nämlich darauf hingewiesen worden, daß das Spezifische des Avenariusschen Standpunktes nicht in der Polemik gegen die Metaphysik, sondern in dem Versuch gelegen ist, diese als Fiktion zu durchschauen, zu begreifen und ihr Wachsen und Werden von den ersten Anfangsstadien bis zur vollen Entfaltung zu verfolgen.

Da war es vor allem die Introjektion, die zur Erklärung herangezogen wurde: aber nicht sie allein, wenngleich Avenarius sich in der Täuschung befunden haben mag, die ganze Beweislast ruhe auf der Introjektionslehre. Es sollten außer ihr am Aufbau des metaphysischen Labyrinthes zwei andere Faktoren beteiligt sein, die Koexistenz von absoluter und relativer Weltbetrachtung sowie der sprachliche Ausdruck.

Die Introjektion sollte die Voraussetzungen der Metaphysik, die Begriffe, die dualistische Färbung trugen, heraufbeschworen haben. Das sind: Seele, Geist, Bewußtsein, sogar der Subjektsbegriff, im Grunde genommen alles, was den herkömmlichen Gegensatz von „psychisch" und „physisch" begründet. Die Theorie der Introjektion ist aber im Kreise herumgegangen. Sie setzte voraus, was sie erst abzuleiten gehabt hätte. Damit war der antimetaphysischen Kritik des Avenarius das Fundament entzogen. Der Dualismus hatte wieder freien Eingang.

Die metaphysische Umlegung des Objektsbegriffes, die Frage nach dem Ding an sich, nach der transzendenten Realität der Außenwelt, soll zum Teile freilich bereits aus der Introjektion erwachsen sein, zum Teile aber, wie die Avenariussche Metakritik beweist, vollzieht sie sich unabhängig von ihr. Sie entspringt aus der Koexistenz der absoluten

und relativen Betrachtungsart. In Gestalt der ersten tritt die Versuchung an uns heran, die Gegenglieder ohne Zentralglieder zu setzen, während die Reflexion auf dieses es nicht ganz dazu kommen lassen will. Hier aber wirft Avenarius wieder seine eigenen Voraussetzungen um. Denn der Zwiespalt erwächst ja ganz auf dem Boden des natürlichen Weltbegriffes, wo sich jene Betrachtungsarten nebeneinander verwirklicht fanden. Ist in ihm ein inhärenter Widerspruch nachweisbar, so kann seine Variation nicht als Fehlerquelle, sondern im Gegenteil bloß als Korrektur betrachtet werden.

Die metaphysische Auslegung des Subjektsbegriffes, die Aktivitätstheorie und ihr verwandte Lehren, die Frage nach der transzendenten Realität der Innenwelt sucht Avenarius dergestalt zu deduzieren. Er führte eine neue Theorie des Irrtums ein: die Einwirkung der Sprache. Aber auch diese nimmt bereits zur Voraussetzung, wofür erst ihr die Verantwortung aufgeladen werden sollte. Denn das Wort ist ein Organ des Geistes, das ihn mitunter hemmend an seine eigene Vergangenheit fesselt, niemals indessen seinen Weisungen vorgreift.

Die Metaphysik ist also in ihren Grundfesten unverändert geblieben. Ihre dualistischen Voraussetzungen bestehen. Ihre beiden Provinzen, das Reich der Natur und das Reich des Geistes sind ihr erhalten. Ihre Tendenz, die Restitution des Monismus hat keinen Ersatz in der Wiedereinführung des natürlichen Weltbegriffes gefunden.

Alles, was der Empiriokritizismus somit nach der negativen Seite unternahm, seine Kritik der Metaphysik, ermangelt der inneren Konsequenz und scheitert an den eigenen Widersprüchen. Es ist als ein Fehlversuch anzusehen, der bloß in seiner Originalität Interesse erweckt und nicht der Fruchtbarkeit der erzielten Resultate wegen. Allein Avenarius ist nicht bloß Kritiker. Er hat nicht bloß einen Weltbegriff zerstört, sondern auch auch einen Weltbegriff erschaffen. Oder sein Wollen bewegte sich wenigstens auf beiden Seiten. Und deshalb erwächst uns hier eine neue Aufgabe. Es gilt, den Universalbegriff des Empiriokritizismus auf seine Voraussetzungen, seinen Erkenntniswert, überhaupt auf seine positive Leistungsfähigkeit zu prüfen. Wir werden von hier aus abermals Gelegenheit haben, zur Metaphysik Stellung zu nehmen. Aber bloß indirekt, sofern die Grundlegung einer ametaphysischen Weltanschauung von selber darauf führen muß.

Zweiter Teil.

Avenarius' Grundlegung einer immanenten Weltanschauung.

I.

Der Universalbegriff.

A. Die Ausschaltung der Metaphysik.

Es liegt im Wesen und Begriff des Empiriokritizismus, daß der Universalbegriff, den er aufzustellen strebt, kein allseitig umgrenztes Ganzes von Erkenntnisinhalten ist. Eben dies soll ihn ja von anderen philosophischen Systemen unterscheiden: er baut auf reiner Erfahrung, reiht kontinuierlich ein Element an das andere, ohne dieser emsigen Sammlerarbeit irgendwo durch Einführung metaphysischer Werte vorzugreifen. Wenn andere Philosophen damit zum Abschlusse kommen, daß sie schlechtweg urteilen: „alles sei Wille", „alles sei Materie", „alles sei Geist", und so der Einheitstendenz der Vernunft einen unmittelbar ontologischen Ausdruck geben, so weiß sich Avenarius von dieser Hypostasierung fern. Das „Alles" ist ihm nichts anderes, als eine bloß unter bestimmten methodologischen Gesichtspunkten unternommene Summation dessen, als was das Einzelne in der empirischen Anschauung sich gibt. Und weil die Anschauung niemals zu Ende kommt, an keinem Punkte in ihrer Totalität umschrieben ist, so ist das abschließende Gedankenganze, das den Namen „Universalbegriff" trägt, für ihn nicht mehr als ein Ideal, das ihm wohl als Direktive dient, von ihm aber niemals vollkommen realisiert werden kann.

Sonach handelt es sich nicht eigentlich um eine letzte, höchste Erkenntnis, sondern um eine Anweisung auf diese. Die Frage geht nicht mehr darnach, wie die Endstation des Weges aussehe, sondern nach dem Wege selber, auf dem man sich dem in der Unendlichkeit liegenden Ziele in kontinuierlicher Annäherung entgegenbewegen soll. Mit andern Worten: Avenarius forscht nicht nach einem Universalinhalt, sondern nach einer Universalmethode.

Diese Methode fußt auf dem früher bereits angeführten Prinzip des kleinsten Kraftmaßes oder, wie Mach es bezeichnet hat, dem

Prinzip der Ökonomie. Mit ihm haben wir uns auseinanderzusetzen. Das genannte Prinzip äußert eine doppelte Wirksamkeit, eine negative und eine positive. Das letztere, sofern es den Universalbegriff konstruiert. Das erstere, sofern es ihn gegen die Metaphysik abschließt. Diese sollte, wie an jener Stelle bemerkt wurde, wegen ihrer Unvereinbarkeit mit ihm ausgeschaltet werden. Denn sie verdoppelte die Welt; und es war ökonomischer, sie bloß in der Einzahl zu setzen. Der Wert dieses Argumentes muß aus dem Folgenden erhellen, wo die Tragweite und das Leistungsvermögen jenes Erkenntnisprinzipes in Frage kommt.

Das Problem eines empiriokritischen Universalbegriffes zeigt sich eben in seiner Gegensätzlichkeit so abhängig vom Kantischen Transzendentalismus, daß dieser Zusammenhang bestimmter ins Auge gefaßt werden muß. Schon früher verriet sich ein bemerkenswerter Parallelismus. Während Kant in seiner transzendentalen Dialektik eine Schutzwehr gegen den metaphysischen Dogmatismus aufführte, wollte Avenarius den immanenten Dogmatismus wohl nicht bekämpfen, ihm aber eine festere, kritische Basis schaffen. In der Absicht, die Metaphysik zu erklären, begegnen einander beide Denker: war die Grundlegung der Erfahrung für Kant erst damit vollendet, daß er neben der Ableitung des transzendentalen Seins eine Kritik des transzendentalen Scheins unternahm, so ist bei Avenarius die Konstruktion des natürlichen Weltbegriffs als einer „Multiponiblen denkbar höchster Ordnung" unvollkommen, solange die Theorie der Introjektion nicht in die geheimen Tiefen der Metaphysik hinableuchtet.[1])

So weit reicht der Parallelismus ihres Verfahrens. Von da an aber beginnt der schroffste Antagonismus. In der Verurteilung der ontologischen Metaphysik sind sie freilich einig. Aber die Stellung, die sie ihr im Reiche der Vernunft zuweisen, ist gleichwohl eine völlig verschiedene. Es braucht bloß angedeutet zu werden, daß Kant die transzendentalen Ideen, so wenig er sie in den Dienst des natürlichen Erkennens zu stellen vermochte, dennoch um ihrer selbst willen, um der moralischen Bedeutung willen, die ihnen innewohnt, hochhielt. Davon findet sich nichts im Empiriokritizismus. Ganz im Gegenteil, die scheinbar bloß gelegentlich hingeworfene Bemerkung in der Einleitung zum „menschlichen Weltbegriff", daß sich der philosophische Idealismus unter Umständen mit dem niedrigsten praktischen Realismus recht gut vertrage, ist unver-

[1]) Kant, „Kritik der reinen Vernunft", Kirchmann I, 317, „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik", Kirchmann II, 86, Avenarius, „Der menschliche Weltbegriff", Seite VIII.

kennbar pro domo gesprochen. Und in einer späteren Glossierung des Textes hebt er hervor,[1]) daß der moralische Idealismus an Dignität bloß gewinnen könne, wenn die sinnliche Wirklichkeit als einzige und höchste Realität anerkannt worden sei. Die metaphysische Ideenwelt ist also hier nicht wie bei Kant ein Reservat der Ethik, sondern wird auch nach dieser Seite hin eher als schadenstiftend betrachtet, denn als nutzbringend. Eine Auffassung, die übrigens Ernst Laas und ähnlich Friedrich Jodl bereits vor und neben Avenarius verfochten haben.[2])

Aber die transzendentalen Ideen haben bei Kant trotzdem einen wenn auch bloß mittelbaren Erkenntniswert, sie sind für die Erfahrung wohl nicht konstitutiv, aber regulativ. Sie bereichern den Verstand nicht um neue Inhalte, aber sie ordnen[3]) die vorhandenen. Die Seele, keine übersinnliche Substanz, ist gleichwohl eine Ordnungs-Einheit für die psychischen Phänomene; ebenso die Welt für die physischen, und schließlich die Gottheit für den universalen Zusammenschluß alles Seienden. Da findet sich denn freilich ein Verwandtes auch bei Avenarius. Ihm sind die metaphysischen Werte nicht schlechtweg unsinnige Phantasmen einer spielenden geistigen Willkür, sondern Fehlversuche des menschlichen Denkens, das aber ganz bestimmte und billige Zwecke verfolgt. Der Zweck, dem es nachgeht, ist auch hier möglichste Beherrschung der phänomenalen Realität, ihre logische Bewältigung mittels eines möglichst bescheidenen Begriffsapparates. Also hier wie dort strebt das Denken über die Erscheinungen hinaus, aber nicht, um den Fuß auf das jenseitige Ufer zu setzen, sondern um das Reich der Erscheinungen übersichtlicher zu ordnen und zu verwalten.

Aber auch da geht die Differenz weit über das hinaus, was beiden Weltanschauungen wenigstens annähernd gemeinsam ist. Kant hält sich die Frage nach der Existenz der transzendentalen Ideenwelt offen; er bejaht sie nicht, aber er verneint sie auch nicht; und er legt ausdrücklich Gewicht darauf, sie nicht verneint zu haben. Denn die hier zwischen Ja und Nein schwebende Möglichkeit soll im Reiche der Sitte festeren Boden finden. Avenarius dagegen kennt solche Rücksichten nicht. Er macht mit jenen Ideen tabula rasa, sie sind ihm weder wirklich noch möglich. Und noch mehr: auch die regulative Bedeutung, die er ihnen als systematisierenden Faktoren läßt, will er nicht ver-

[1]) „Der menschliche Weltbegriff", Seite 132.

[2]) Vgl. ferner Dav. Fr. Strauß, „Der alte und neue Glaube", Volksausgabe, S. 34 sqq. — Dühring, „Der Wert des Lebens".

[3]) Kant, „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik", Kirchmann, III, 112.

ewigen, sondern ihr bloß in historischer Beziehung gerecht werden; denn wie gesagt, sie gelten ihm auch in rein formaler Hinsicht als Fehlversuche des menschlichen Denkens. Ihm ist der Gottesbegriff, ihm ist der Seelenbegriff nichts, was für einen reiferen Standpunkt die geringste logische Bedeutung besäße. Und was den Weltbegriff anbelangt, so kann man schon dem Bisherigen entnehmen, wie wenig auch hier die ideelle Einheit als transzendentaler Wert für ihn in Anbetracht komme. Wo Kant das Streben des Geistes, in den metaphysischen Ideen ein Regulativ zu gewinnen, billigt und gleichsam als ewiges Vernunftgesetz proklamiert, will Avenarius bloß die Tendenz der ordnenden Synthese anerkennen, während er den besonderen Ausdruck, den sie in jenen Ideen erhält, als ephemer, historisch geworden und darum historisch vergänglich erklärt.

Überhaupt ist ja die Einheitsfunktion des Denkens bei Kant und Avenarius eine wesentlich verschiedene, wie noch im einzelnen nachgewiesen werden soll: bei Kant neigt sie mit ihrem ganzen Übergewicht auf Seite der Logik, bei Avenarius auf Seite der Psychologie. Dort liegt ihr Schwerpunkt in dem theoretischen Weltbilde, das ihr seine Entstehung dankt, hier in dem praktischen Erfolg, der daraus für die individuelle Psyche resultiert. Es ist, um es in wenigen Worten zusammenzufassen, die ganze Differenz zwischen Psychologismus und Logismus, der weiter unten noch zur Sprache kommen wird.

Damit hängt zunächst auch das zusammen, worin das eigentlich unterscheidende Moment zu suchen ist. Bei Avenarius nämlich reicht die antimetaphysische Polemik viel tiefer hinunter, als bei Kant. Denn der Transzendentalismus wendet sich in erkenntnistheoretischer Hinsicht bloß gegen die Ideen der reinen Vernunft: wogegen er die Verstandesbegriffe, wie Kausalität und Substanz, sanktioniert, ja seine eigentliche Aufgabe darin findet, sie in ihrer konstitutiven Bedeutung für die Erfahrung hervorzuheben und deren Ermöglichung gänzlich an die kategoriale Gesetzmäßigkeit gebunden sein zu lassen. Sie gelten ihm freilich lediglich als Begriffshülsen, die von außen den Sinneninhalt in sich aufnehmen sollen, als Formen, die der Materie bedürfen, um Wirklichkeit zu werden, und gegen die alte Dogmatik wird eben der Vorwurf erhoben, daß sie sie voreilig und kritiklos hypostasiert habe. Aber in dieser ihrer Formalität geben sie die eigentlichen Grundlagen der Erfahrung ab.

Von all dem weiß Avenarius nichts. Ihm sind die reinen Verstandesbegriffe um kein Haar respektabler, als die transzendentalen Vernunft-

ideen. Sie teilen das Schicksal der letzteren, werden wie sie der Ausschaltung preisgegeben.

Diese Abweichung vom Standpunkte Kantens hat Avenarius selber betont und sie zur Basis für den Aufbau seiner positiven Lehren genommen. Schon frühzeitig kam er sich darüber zur Klarheit. In der Schrift „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes", den Prolegomenen zur „Kritik der reinen Erfahrung" gibt er sich als Nachfolger Kantens und zu gleicher Zeit als Reformator seiner Philosophie. Er begründet diese Ansprüche in folgender Art.

Kant hat mit der Reinigung der Erfahrung von den metaphysischen Elementen den Anfang gemacht.[1]) Er hat mit größter Energie zwischen den empirischen Daten unterschieden, die dem Menschen von außen kommen, und den subjektiven Zusätzen, die er von innen an jene heranträgt. Allein er ist bei dieser Unterscheidung stehen geblieben, ohne ihre erkenntniskritischen Konsequenzen zu ziehen. Diese Konsequenzen nämlich bestehen in der Elimination jener subjektiven Zusätze aus dem Denken der Welt.

Avenarius geht in dem genannten Buche vom Begriff der Apperzeption aus. Apperzeption ist Kraftersparnis: sie soll das Neue dem Alten assimilieren, es dem geistigen Besitzstande des Subjektes einverleiben, so daß es diesem nicht mehr als äußerlich Fremdartiges gegenübersteht. Denn es liegt im Interesse des Menschen, seinen logischen Hausrat auf das Nötigste einzuschränken und nicht durch eine sinnverwirrende Menge von Vorstellungen deren Klarheitsgrad zu beeinträchtigen. Aber diese apperzeptive Wirksamkeit der Seele darf nicht außerhalb ihrer Beziehung zum Subjekt selbständig hypostasiert werden. Vielmehr muß man eben von ihr und ihren Folgen abstrahieren, um zu dem festen, objektiven Gehalt der Phänomene vorzudringen. Es sind vornehmlich zwei Gruppen von Apperzeptionen, die hier Berücksichtigung verdienen: die timematologischen und anthropomorphistischen Apperzeptionen. Jene sind die ethischen und ästhetischen Werte. Sie werden vom Subjekt in die Erscheinungen hineinverlegt und sind nicht Daten, wie die Empfindungselemente, die dem objektiven Bestand der Wirklichkeit angehören. Diese gliedern sich in die mythologische, die anthropopathische und die intellektualformale. Die letzteren sind es vorwiegend, die für die Erkenntniskritik in Anbetracht kommen. Alle sind aber bloß von subjektiver Bedeutung und

[1]) „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung", pag. 40.

müssen aus dem Denken der Wirklichkeit, sofern es allein auf sie reflektiert, ausgeschieden werden. Die intellektualformalen Apperzeptionen entsprechen im ganzen dem, was bei Kant die Kategorien bedeuten.

Die Aufgabe der Philosophie ist also die Ausschaltung aller subjektivistischen Elemente: ihre Methode die der Elimination. Diesen seinen Progrommstandpunkt hat er mit besonderer Präzision in der nachstehenden Charakteristik des Kantianismus fixiert. „Daß Kritik allein zur Herstellung der Erfahrung nicht ausreicht, hat gerade der größte kritische Philosoph, hat Kant bewiesen, dessen „Kritik der reinen Vernunft" an dem Punkte stehen bleibt, wo sie zu einer „Kritik der reinen Erfahrung" werden konnte. Eine solche „Kritik der reinen Erfahrung" dürfte sich nicht dabei beruhigen, Zumischungen in dem, was als reine Erfahrung gegolten, aufzudecken; sondern sie mußte der kritischen Analyse ein weiteres Verfahren ergänzend zur Seite treten lassen, welches das negative Ergebnis der Kritik positiv verwertete."[1]) Die Kategorien sind demnach der Erkenntnis nicht fördernd, sondern hinderlich, ein störender Zusatz zum erkenntniskritisch reinen Erfahrungsinhalt. Für Avenarius läuft der Transzendentalismus auf ein einfaches Rechenexempel hinaus. Der naive Weltbegriff ist die Summe der Phänomene und Kategorien, respektive der intellektualformalen Apperzeptionen, die ihrerseits keine objektive Wahrheit vermitteln. Um sie zu erkennen, braucht man bloß die einen von den andern in Abzug zu bringen. Nach dieser Darstellung freilich sind die Kategorien nicht dasjenige, was Erfahrung möglich, sondern recht eigentlich das, was sie unmöglich macht.

Man wird indessen schwerlich annehmen dürfen, daß Kant an dieser Interpretation seine Freude gehabt hätte. Freilich wäre das allein noch wenig beweiskräftig, denn der Schöpfer des Transzendentalismus könnte sich selber mißverstanden haben, und so bliebe es seinen Nachfolgern unbenommen, hier ein Fragezeichen zu setzen und eine Korrektur anzulegen. Aber das ist in diesem Fall völlig ausgeschlossen. Die begriffliche Grundlage des Kantischen Kritizismus ist nicht mehrdeutig bestimmbar: sit, ut est, aut non sit. Am allerwenigsten taugt freilich der empiriokritische Reformversuch. Aber immerhin ist er so recht charakteristisch für die landläufige Auslegung Kantens, die sich nach und nach auch in den Regionen der mittleren Bildung festgesetzt hat. Da wird der Gründer der transzendentalen Methode meistenteils als derjenige gefeiert oder geschmäht, der die Subjektivität des Erkenntnisvorganges aufgezeigt und damit dem Idealismus den Weg bereitet hat. Daß zwischen

[1]) „Philosophie als Denken der Welt", S. 50.

„subjektiv" und „immanent" noch immer eine Unterscheidung zu treffen sei und von den Kategorien von Rechts wegen bloß das letztere Attribut prädiziert werden dürfe, sofern sie über die Erscheinungswelt hinaus keine Bedeutung besitzen, in dieser aber notwendig, allgemeingültig sind und keinen individuellen Differenzen Raum geben, wird hier mit bewundernswerter Borniertheit übersehen. Die Kategorien sind eben dasjenige, was apodiktisch objektive Erkenntnis begründet, wenn auch das Objekt dieser Erkenntnis nie und nimmer ein transzendentes ist. Jene, also in der Avenariusschen Terminologie, die intellektualformalen Apperzeptionen, aus dem Denken der Welt ausschalten wollen, heißt im Sinn Kants, es auf ein unförmiges, gestaltloses Empfindungschaos reduzieren wollen.

Das ist der Sprung ins Bodenlose. Keine Fundierung der Erfahrung, sondern die Preisgabe der einzigen soliden Grundlagen. Die Empfindungsinhalte als die variablen Komponenten des Universalbegriffes sind nach Kant indifferent für das in sich gefestigte logische Denken; wogegen Avenarius eben mit ihnen aufräumen möchte und jene als einzige Wirklichkeitsinstanzen anerkennt. Somit spinnt der Empiriokritizismus nicht den transzendentalen Faden weiter, sondern er reißt ihn in der Mitte auseinander. Er zieht nicht die Konsequenzen der Kantischen Lehre, sondern negiert ihre prinzipiellsten Voraussetzungen.

Avenarius hat seine Stellung historisch mißverstanden. Er will nicht, wie Kant, zum Rationalismus hinauf, sondern zum Sensualismus hinunter.

Das wird zu noch größerer Klarheit aus einer Darstellung des Gedankenganges seiner philosophischen Hauptschriften erhellen.

B. Das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes.

Ehe die systematische Entwicklung des Universalbegriffes, wie er in den einzelnen Phasen der Avenariusschen Philosophie zur Ausgestaltung kommt, hier Platz findet, ist es notwendig, in weiterem Anschluß an die „Prolegomena" die Wirksamkeit und das positive Leistungsvermögen jenes Prinzipes ins Auge zu fassen, dem im Empiriokritizismus die dominierende Stellung eingeräumt wird. Es ist das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Aufgabe der Philosophie wird nunmehr, dasselbe dem Denken der Welt immanent werden zu lassen. An dieses Programm knüpft sich unmittelbar eine Reihe von Erwägungen.

Fürs erste: die Provenienz, die Ursprungssphäre des Prinzipes.

Ob es logisch, psychologisch oder physiologisch recte psychophysiologisch fundiert sei. Zweitens seine philosophische Kapazität, inwieweit es den methodologischen Unterbau eines Weltbegriffs abgeben könne. Drittens, unmittelbar mit der vorigen Frage verknüpft, eine Prüfung des Anspruches, den Avenarius in dieser Richtung: „Philosophie als Denken der Welt" erhoben hat. Die drei Erwägungen müssen sich zum Schlusse zur einheitlichen Kardinalfrage nach dem Verhältnis des Empiriokritizismus zum Ideale der Wahrheit zusammenschließen.

Ich gehe zur Beantwortung des ersten Punktes über: Ursprung des Prinzipes und sein Geltungsbezirk.

Seine erkenntnistheoretische Bedeutung soll es an der Grundtatsache der Biologie legitimieren, daß jedes Lebewesen, also auch der Mensch, all sein Sinnen und Trachten praktisch und theoretisch in den Dienst der Selbsterhaltung stellt. Auch das Denken hat den gleichen Zweck zu erfüllen, wofür sämtliche historisch verwirklichten Universalbegriffe Zeugenschaft ablegen. Das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes ist somit eigentlich biologischer Provenienz. Würde man indessen es dabei bewenden lassen, so ginge jeder unmittelbare Zusammenhang mit dem Gebiet des Erkennens verloren, denn das biologische Wachstum und die logische Förderung sind zwei so gänzlich heterogene Tatsachenreihen, daß sich für sie nicht einmal ein gemeinsamer Maßstab ausfindig machen läßt. Auf dem Boden dieser Auffassung wird man ohne weiteres den Einwand formulieren können, daß der arterhaltende Faktor der größtmöglichen Kraftersparnis zwar zugleich in der Richtungslinie des logisch korrekten Denkens gelegen sein könne, daß aber weder eine immanente Notwendigkeit eines derartigen Zusammenhanges einzusehen sei, noch jener biologische Faktor in eine ganz direkte Beziehung zu den Erkenntnisinhalten gebracht werden dürfe. Es kann einer richtig denken und dabei zugleich in physiologischer Hinsicht gefördert werden, aber er denkt nicht, indem er seinen animalischen Zustand hebt. Es ist da keine wechselseitige kausale Bedingtheit noch gar eine Identifizierung, sondern lediglich eine äußerliche Koexistenz im Spiele. Diese Auslegung ist der Auffassung des Avenarius strikt entgegengesetzt. Sie würde ihr eben dasjenige entziehen, worauf sie das meiste Gewicht legt. Denn nicht das kann seine Absicht gewesen sein, ebensowenig wie die des ihm geistig so nahe verwandten Ernst Mach, in der Kraftersparnis einen günstigen Nebenerfolg zu erblicken,[1]) der auf dem Weg des richtigen Denkens sich von ungefähr für das

[1]) So urteilt Wundt, „Über naiven und kritischen Realismus", Philoso-

Subjekt ergibt. Der Vergleich mit der Darwinschen Theorie, die das Bestehen der arterhaltenden Eigenschaften aus ihrem selektiven Wert erkläre, nicht aber eben daraus ihr Entstehen, ist gänzlich deplaziert.[1]) Denn hier ist die Frage nach dem Ursprunge bestimmter organischer Qualitäten strenge von der nach ihrer Bedeutung für das Schicksal der Art getrennt zu halten. Dort aber soll das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes nicht ein konsekutives Prinzip sein, gleichsam ihr subjektiver Reflex in der menschlichen Gefühlssphäre, sondern sie recht eigentlich aus sich heraus erzeugen, ihrem ganzen Inhalt nach in sie überfließen. Das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes ist keine Begleiterscheinung, sondern ein Kriterium, das vornehmste Kriterium der Wahrheit. Das ist das Entscheidende. Es geht schon aus dem Früheren hervor, wenn man sich an das früher zitierte antimetaphysische Argument des Avenarius erinnern will: da es einfacher ist, die Welt als numerisch Einheitliches denn als Dualität von immanentem und transzendentem Sein zu denken, muß alle Metaphysik ausgeschaltet werden. In dieser Fassung ist das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes ein erkenntnistheoretischer Faktor von fundamentaler Bedeutung. So wenig es der Realität freilich an Inhalt zuzusetzen vermag, so geht es gleichwohl wählend zwischen den verschiedenen Möglichkeiten einher. Und die Wahrheit trägt ihre Würde von ihm zu Lehen. Dafür, daß es so das ganze Gebiet des Geistes umspannt, ist allerdings unerläßliche Voraussetzung die Annahme des psychophysischen Parallelismus. Denn da es im Grunde ein biologisches Phänomen ist, biologische Phänomene aber nicht mit psychologischen Phänomenen verwechselt werden dürfen, wie es so häufig zur ärgsten Schädigung der beiden gänzlich disparaten Forschungszweige geschieht, so kann der Zusammenhang bloß auf parallelistischer Grundlage rekonstruiert werden. Freilich liegt diese Deutung ohnehin nahe: denn das psychische und nicht bloß physiologische Faktum der Tendenz nach Ökonomisierung aller Vorgänge wird niemand abzuleugnen versuchen. Und daß zwischen den beiden analogen Reihen eine konstante Wechselbeziehung existiere, ist eine Hypothese von sehr hohem Wahrscheinlichkeitswert. Noch deutlicher wird das berührte Verhältnis in der „Kritik der reinen Erfahrung" zu Tage treten.

Der psychophysische Parallelismus baut aber bloß eine Brücke zwischen der physiologischen Forschung und der psychologischen; von einem logisch-physischen Parallelismus weiß die Philosophie nichts, und

phische Studien, XIII, S. 73 sqq. — Eine gleiche Auffaßung gibt Hußerl, „Logische Untersuchungen", I, S. 197 sqq.

[1]) Wie jüngst in einer Schrift von Heim, „Psychologismus und Antipsychologismus", pag. 34.

da das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes ein Regulativ des Denkens sein soll, so greift es naturgemäß in das Gebiet der Logik über. Damit nähern wir uns der eigentlichen Grundfrage: inwiefern die deskriptiv analytisch dem Denkvorgang entnommene Bestimmung seiner ökonomisierenden Wirksamkeit zugleich normierend ihm die von ihm einzuhaltenden Wege vorschreiben könne, inwiefern also uns die Psychophysik ein logisches Richtmaß an die Hand zu geben vermöchte.

Diese Frage, das zweite im Vorigen angekündigte Problem, wird am besten dadurch beantwortet, daß man das besagte Prinzip in der ihm zugewiesenen Sphäre einmal ernst nimmt und die Konsequenzen zieht, die sich dann daraus ergeben. Es fragt sich also, wie der Universalbegriff beschaffen sei, der aus solchen methodischen Prämissen erwachse. Bevor seine einzelnen Formulierungen in den verschiedenen Werken des Avenarius zur Sprache kommen, will ich hier zunächst ganz allgemein die logische und erkenntnistheoretische Leistungsfähigkeit des zu Grunde gelegten Prinzipes eingehender prüfen.

Unter jener erwähnten Voraussetzung der Psychophysik ist das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes ein psychologisches Faktum, das vorgefunden und zur Kenntnis genommen wird, wie andere dem Reiche des seelischen Lebens angehörende Phänomene. Eine innere logische Notwendigkeit für sein Vorhandensein existiert nicht, denn schon für den psychophysischen Parallelismus, der mit ihm, wie gezeigt, postuliert wird, läßt sich eine solche nicht ausfindig machen. Und weiter kann man sich ohne weiteres vorstellen, daß ein organisches, belebtes Geschöpf in seinen theoretischen Funktionen von dem physischen Zwang des elementaren Selbsterhaltungstriebes verhältnismäßig frei bleibt und daher die ökonomische Tendenz in dieser intellektuellen Region wenigstens nicht prävaliert. Man mag ja gern einräumen, daß ein so beschaffenes Wesen nicht die besten Aussichten habe, gegen die feindseligen Naturmächte mit Erfolg anzukämpfen. Ja man mag noch weitergehen und die Wahrscheinlichkeit ähnlicher Existenzen ernstlich in Frage stellen. All das sind Erwägungen, die mit Für und Wider rechnen, die sich aber nicht durch reine Logik, sondern bloß durch Erfahrung entscheiden lassen. Sogar die Annahme eines rein oder vorwiegend theoretischen Geschöpfes ist, obwohl sie den auf induktivem Wege gesammelten empirischen Gegeninstanzen gegenüber sich auf ein Wahrscheinlichkeitsminimum reduziert, vom Standpunkt der formalen Logik nicht abzuweisen, da sie sich vom Satz des Widerspruches keinerlei Abweichung erlaubt. Sie ist als Denkbarkeit möglich, und dies allein ist für uns maßgebend.

Kann somit das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes nicht über den Rang eines gut beglaubigten Erfahrungsfaktums zu setzen sein, so ist es von vornherein ausgeschlossen, daß den aus ihm abgeleiteten Erkenntnissen ein höherer Wahrheitswert zukommt. Sie besitzen relative Bedeutung, wie die methodologische Voraussetzung, von der sie in Abhängigkeit bleiben, und keinen uneingeschränkten Geltungsbezirk. Auf eine allgemein wissenschaftliche Grundlegung wie im Kantianismus ist hier also prinzipiell und notwendig Verzicht geleistet.

Aber es bleibt nicht bei dieser logischen Beschränkung des Prinzipes der Ökonomie, die es von vornherein auf das Niveau einer Hypothese herabdrückt; man kann nicht einmal sagen, daß sich seine Wirksamkeit empirisch eindeutig bestimmen läßt, wenn sie schon kein aprioristisches Fundament hat. Auch das wäre zu viel behauptet. Es liegt nicht im Wesen der Tendenz nach Kraftersparnis, Grundsätze von bloß komparativer Allgemeinheit, um uns der Kantischen Terminologie zu bedienen, zu erzeugen, vielmehr im Gegenteile, den stärksten intersubjektiven Differenzen Raum zu geben. Denn daß die Mittel, die ein jeder in Anwendung bringt, um sich das Denken nicht zu hart zu machen, einander wie ein Ei dem andern gleichen, ist in keiner Art zu begründen und darf am wenigsten unbegründet hingenommen werden. Die Geschichte der Philosophie, so wie sie Avenarius im Hinblick auf sein methodisches Universalmittel in dürftigen Umrissen skizziert, hat zur Genüge gezeigt, wie reiche Auswahl der Denkökonom zwischen den heterogensten theoretischen Möglichkeiten hat und wie selten er sich bleibend für eine entscheidet. Was der Mensch sukzessiv ändert, darin werden die einzelnen Individuen auch zu einer und derselben Zeit nicht notwendig einstimmig sein. Es ist auch gar nicht abzusehen, daß dies jemals prinzipiell anders werden soll. Denn bloß dann, wenn die äußerste Grenze der Kraftersparnis erreicht wäre, könnte auf die Dauer ein stabiler Zustand eintreten. Dieses Ideal vermag aber nie in Erfüllung zu gehen, oder vielmehr seine Erfüllbarkeit ist kein Postulat der Logik. Darum ist für Avenarius die Wahrheit nichts mehr als ein andauernder Interimszustand, ein provisorischer Behelf, sich den Weg zu kürzen. Daß die Vereinheitlichung, Vereinfachung des Denkens keinen zwingenden Normen, sondern psychischen von Subjekt zu Subjekt wechselnden Dispositionen unterliegt, geht auch klar aus der Unfruchtbarkeit aller Behelfe und Anweisungen zum richtigen oder klaren Denken hervor. Alles, was zum Beispiele Mnemotechnik heißt, ist ein Versuch aufs Geratewohl, ins Blaue. Jeder hat, was die Ausübung seiner intellektuellen Funktionen anbelangt, eine Art Hausapotheke, welcher er

die geeigneten Rezepte entnimmt, ohne sich den Weisungen der Gedächtniskünstler und Denkökonomen von Beruf zu überlassen.

Aber vielleicht hält man diese Wendung, diese Exemplifikation für zu subjektivistisch, da sie sich in psychologisches Detail verirrt. Die logische Ökonomie beziehe sich nicht so sehr auf das subjektive Denkerlebnis, als auf die Denkinhalte.

Es könnte jemand die Behauptung erheben, das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes strebe einer stabilen Gleichgewichtslage zu, auch wenn es zurzeit subjektive Schwankungen noch zulasse. Allein man käme damit um kein Fußbreit weiter. Denn nach den eben vorgebrachten Argumenten wäre nirgends die logische Notwendigkeit dieser Vereinheitlichung des Ökonomieprinzipes zu begreifen, außer man suchte nach einem Grunde für die Ausgleichung der vielen individuellen ökonomischen Bestrebungen außerhalb jenes Prinzipes selber, etwa im objektiven Sein und Geschehen, womit der Schwerpunkt der Avenariusschen Argumentation aber nach einer von ihm geflissentlich gemiedenen Seite verschoben würde. Man stünde vor dem Prinzip nicht mehr als der obersten Erkenntnisinstanz, sondern müßte für seine Entscheidungen nach einem noch höheren Rechtsgrunde fahnden.

Ein abschließender Universalbegriff kann mithin auf diesem Wege nicht gewonnen werden, nicht seinem Inhalt nach, denn das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes ist seiner Natur nach formal und kein materiales, aber auch nicht einmal so weit, daß damit die Formen des Erkennens ein für alle Male festgelegt wären. Es ist der Intensität nach variabel, wie alle psychischen Faktoren, und somit kein fester Baugrund für allgemeine Erkenntnistheorien. Denn es ist eben bloß so weit vorhanden, als es in den einzelnen ihrer geistigen und seelischen Konstitution nach voneinader verschiedenen Individuen verwirklicht ist, wenn man nicht, wie eben berührt, ihm eine weitere logische Begründung geben oder gar es metaphysisch hypostasieren will.

Die Diskussion wird damit auf ein Gebiet verlegt, das heute beinahe im Mittelpunkte des philosophischen Interesses liegt. Es erwächst hier nämlich die Frage, ob der Psychologismus die Bausteine einer logisch gefesteten Weltanschauung liefern kann. In dem vorgeführten Falle war der unseren Ausführungen einleitungsweise vorausgeschickte Hinweis auf den Zusammenhang von Psychologismus und Relativismus glänzend bestätigt worden. Das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes begründet keine konstanten und absoluten Werte, weil es selber von Individuum zu Individuum Variationen unterworfen ist.

Aber nicht bloß, daß damit das Ideal der Philosophie in Dunst zergeht und an Stelle eines Universalbegriffes eine Reihe von einander gleichwertigen Universalbegriffen tritt, unter denen eine Entscheidung abzugeben ohne Zugrundelegung eines höheren Maßstabes unmöglich ist: die Preisgabe jenes Ideales führt noch schwerere Konsequenzen im Gefolge. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Avenarius und Kant füllt lange nicht die ganze Weite der Differenzen einer auf solid begrifflicher Basis errichteten und einer bloß psychologisch fundierten Weltanschauung aus. So viel leuchtet ja von vornherein ein: der Psychologie als einer den andern gleichgestellten höchstens graduell von ihnen unterschiedenen Einzelwissenschaft, stehen keine besonderen Forschungsmittel zu Gebote, die sie befähigten, von einem überragenden Standorte aus jene zu überschauen. Ist Philosophie darum nicht mehr als ein Zweig der Psychologie, so begibt sie sich des Anspruches, Wissenschaftslehre oder Universalmethodik zu sein. Das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, an die Stelle des über allen Einzelwissenschaften erhabenen kategorialen Unterbaues getreten, kann nicht mehr als Grundlegung einer, richtig geschrieben, E i n e r Naturphilosophie und Geistesphilosophie gelten.

Allein Avenarius geht noch weiter. Er gibt nicht bloß die transzendentale Logik preis und damit die Bildung eines eindeutigen Universalbegriffes, sondern auch die formale Logik, sofern ihr in ihrem Gebiet autonome Machtbefugnis zusteht. Auch sie soll von jenem psychologischen Prinzip in Abhängigkeit gebracht werden. Entwertet er also dort den Zweck des Denkens, so stellt er hier wieder seine Voraussetzungen in Frage. Als Beleg dafür soll eine Stelle aus den Prolegomenen herangezogen werden. Hier heißt es: „Eine andere unlustvolle Reaktion wird durch das Vorhandensein eines Widerspruches in unserem Denken erzeugt.[1]) Die Kraftvergeudung liegt hier in den unausbleiblichen aber vergeblichen Versuchen des Denkens, die eine der widersprechenden Vorstellungen zu beseitigen oder den Widerspruch durch eine dritte lösende Vorstellung zu entfernen. Das Bedürfnis aber, einen Widerspruch aufzuheben, beweist wiederum allein das Streben nach Krafterspamis. Denn es sollen hierbei immer zwei differente und zu ihrer Apperzeption verschiedene Vorstellungsmassen erheischende Vorstellungen auf eine reduziert werden.“ Nun wäre sicherlich nicht das mindeste gegen eine Psychologie des Widerspruches einzuwenden, sofern diese eben nicht

[1]) Dazu Mill, Gomperz Logik II, S. 326. Sigwart, Logik I, S. 419; Lange „Logische Studien“, S. 130, sowie die Polemik in Husserls „Logischen Untersuchungen“, I, S. 79 sqq.

mehr sein will als eine exakte Beschreibung desjenigen, was in einem solchen Fall der Vorstellungsschwebe in einem Menschen vorgeht. Soll sie aber den Satz vom Widerspruche verdeutlichen, erklären oder sogar begründen helfen, so muß man einen derartigen Versuch mit Entschiedenheit zurückweisen. Daß Avenarius aber derartiges im Auge hatte, erhellt einmal daraus, daß bei ihm nirgends der formalen Logik als einer selbständigen Wissenschaft Erwähnung geschieht, dann vornehmlich aus ähnlichen viel deutlicher sprechenden Theorien in der „Kritik der reinen Erfahrung". Hier sieht man klar, daß er den formallogischen Grundsätzen nicht ihre unabhängige Existenz belassen will. Schon die hier eingeführten Begriffe der „Tautote" und „Heterote", die Identität und Gegensätzlichkeit in die Phänomene selber hineinlegen und das Ergebnis abstrakter Vergleichung zum unmittelbar psychischen Vorgang werden lassen wollen, enthalten eine Andeutung dafür. Besonders der „Heterote", der „Andersheit", wird eine wichtige Rolle zuerteilt. Die gesamte Erkenntnismenge strebt einem heterotischen Minimum entgegen. Aus diesem natürlich ausschließlich psychologischen Streben deduziert Avenarius erst die formale Logik. „Ebenso ergeben sich aus dem Begriff der denkbar geringsten ‚Andersheit' der sogenannte Satz der Identität und die übrigen ‚Grundsätze der formalen Logik'."

Auch der formalen Logik ihre Autonomie nehmen, und von ihr aus an das Forum der Psychologie appellieren heißt freilich, einen unbegrenzten Relativismus proklamieren. Und dieser Relativismus nimmt hier, wie wir einmal bereits ähnlich beobachten konnten, eine nihilistische Richtung oder vielmehr, er hebt sich bei genauerer Prüfung von selber auf. Denn um die Erkenntnis, daß der Grundsatz der Identität aus dem Bestreben nach Kraftersparnis oder einer analogen psychophysischen Tendenz hervorgehe, zu formulieren, ja, um sie überhaupt zu konzipieren, setzt man bereits die selbständige Geltung jenes Grundsatzes voraus. So ist es ganz undenkbar, ihn in seiner logischen Bedeutung aus einer psychischen Funktion abzuleiten. Man könnte höchstens schon unter der Voraussetzung der allgemeinen und uneingeschränkten Geltung auf seinen arterhaltenden Wert hinweisen und also sein Verhältnis zur Psychologie ins Auge fassen, das aber niemals ein solches genetischer Abhängigkeit ist.

Psychologismus und Relativismus, wie gleich eingangs gezeigt, notwendige Korrelate, streben bei Avenarius einem gemeinsamen Höhepunkt zu. Dreimal nacheinander enthüllten sie uns ihre verhängnisvolle Wirksamkeit. Einmal nach Seite des Objektes: dort hatte das zweifache

psychologische Verhalten der relativen und absoluten Betrachtungsart, da es keinen außerhalb gelegenen logischen Maßstab zur Lösung der aus diesem Dualismus erwachsenden erkenntnistheoretischen Schwierigkeit heranziehen durfte, den Widerspruch gleichsam hypostasiert und dem Weltbegriff, wenn von einem solchen da noch die Rede sein kann, immanent werden lassen. Dann nach Seite des Subjektes: hier hat der exklusive Psychologismus dazu geführt, die logische Beziehung von Gegenglied und Zentralglied ganz außer acht zu lassen und dieses als Verdichtungszentrum objektiver Elemente zu betrachten, eine Auffassung, die, wie oben dargestellt, notwendig in einem chaotischen Phänomenalismus oder gar im Materialismus münden muß. Zuletzt nach Seite des die Sphären von Objekt und Subjekt umfassenden Universalbegriffes: indem das Denken der Welt seine vornehmsten formalen Axiome, wie den Satz der Identität und des Widerspruches als ein bloß Relatives aus fremden Quellen schöpfen sollte, sofern es ihrer vermöge des psychologischen Prinzipes des kleinsten Kraftmaßes versichert war, durfte es keinen Anspruch darauf erheben, aus sich heraus absolute Werte zu erzeugen, sondern diente höchstens als Augenblicksbehelf, die Auffassung der Realität zu vereinfachen.

Damit hätten wir das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, wie es Avenarius, das Prinzip der Ökonomie, wie es Mach nennt, in der ganzen Breite seiner biologischen, psychophysischen, formallogischen und erkenntniskritischen Bedeutung auseinandergelegt. Unsere sich bloß auf die prinzipiellen Fragen beschränkende Untersuchung hat den Nachweis erbringen wollen, daß von ihm aus ein einheitlicher Weltbegriff sich nicht einmal, als immanentes Vernunftideal in der Unendlichkeit gelegen, denken läßt. Diese Untersuchung ist zuerst unabhängig von Avenarius selber geführt worden. Es erübrigt nunmehr, zur Ergänzung und Bekräftigung des im früheren Vorgebrachten die vom Begründer des Empiriokritizismus der Reihe nach aufgestellten Universalbegriffe ins Auge zu fassen, und früher noch die spezielle Modifikation, die das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes in der „Kritik der reinen Erfahrung“ erhält, ins Auge zu fassen.

Hier wird das Prinzip aus seiner psychologischen Sphäre auf biologisches Gebiet verpflanzt. Ursprünglich ein immanentes Gesetz des Denkens, domiziliert es jetzt innerhalb der Hirnschalen, als Regulator des Stoffwechsels und der Ernährung. Solchen Umsatz vollzieht die Theorie der unabhängigen Vitalreihe. Im Nervensystem wird bald ein Überschuß an Reizen, bald ein Überschuß an Ernährungsstoffen gesetzt.

Es entsteht dadurch eine Schwankung, die durch Erhöhung des andern Faktors ausgeglichen werden muß. Der biologische Vorgang, der diese Ausgleichung bezweckt, ist die Vitalreihe, die sich in drei Abschnitte, den Initialabschnitt, den Medialabschnitt und den Finalabschnitt gliedert. Es entwickeln sich sukzessiv bestimmte Setzungsformen, die vermöge ihrer hervorragenden Eignung zur Schlichtung der Vitaldifferenzen einen hohen interindividuellen Geltungswert empfangen. Dieser unabhängigen Vitalreihe korrespondiert auf psychischer Seite die abhängige Vitalreihe, die gleichsam die logische Brücke zwischen dieser biologischen Theorie der Systemerhaltung und der psychologischen des kleinsten Kraftmaßes bildet. Avenarius macht die Entdeckung, daß auch das Seelenleben des Menschen sich in unaufhörlichen Schwankungen bewege, deren jede unverkennbar die Sukzession der auch auf physiologischer Seite angeführten Glieder enthalte. Die abhängige Vitalreihe setzt ein mit dem Eindruck des Ungewohnten, Fremdartigen, sie geht weiter in der Heranziehung anderer die Assimilation dieser neuartigen Elemente befördernden psychischer Werte. Und sie erhält ihren Abschluß in der endgültigen Aufnahme jener in den geistigen Gesamtbestand, in der Versöhnung von Altem und Neuem. Sie ist das psychologische Widerspiel zur physiologischen, unabhängigen Vitalreihe. Auch hier bilden sich analoge Setzungsformen, die jenen Assimilationsvorgang in ausnehmend hohem Grad begünstigen und deshalb ein Maximum an Konstanz erreichen, während die weniger tauglichen der progressiven Elimination preisgegeben sind.

So gibt sich von selbst das Bindeglied zwischen den Prologemenen und der Erfahrungskritik. Im Mittelpunkte jener stand der Begriff der Apperzeption in seiner ökonomisierenden Funktion. Auch hier spricht die Vitalreihenlehre von einer Assimilation des Neuen und seiner Eingliederung in die alte Gedankenmasse. Und auch die Methode ist die der Elimination geblieben. Was nicht die Aufhebung der Vitaldifferenzen beschleunigen kann, wird nach und nach ausgeschaltet. Das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes fungiert wohl nicht mehr ausdrücklich als psychischer Regulator, aber es wird als stillschweigende Voraussetzung von der Vitalreihentheorie involviert. Denn jene Setzungsformen vermögen sich allein zu erhalten, die die Vitalreihen zu einem möglichst schnellen und einfachen Endergebnis führen, das bedeutet also, ins Psychologische übertragen: die die apperzeptive Verarbeitung neuer Elemente nach Kräften fördern.

Die Aufgabe und Methode der „Kritik der reinen Erfahrung" und der „Prolegomena" ist somit keine wesentlich verschiedene. Sie beide

streben einem ähnlichen Ziel entgegen und arbeiten mit den ähnlichen Mitteln. Was sich für und gegen die eine vorbringen ließ, läßt sich im großen und ganzen ebenso in Hinsicht der anderen vorbringen. Die Theorie der Vitalreihe ist kein edleres Organ der Wahrheit, als das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes; sie macht die gleichen psychophysischen Voraussetzungen und sie ist ebenso relativ und variabel wie das andere. Die Erhaltungsfähigkeit der einzelnen Subjekte ist verschieden und verschieden deshalb auch ihre Weltauffassung. Wenn dabei als einziges Kriterium für Wahr und Falsch, als einziges Korrektiv aller erkenntnistheoretischen und logischen Irrtümer bloß das vitale Leistungsvermögen der diversen Begriffe, bloß die Rücksicht darauf, wie eine Erkenntnis den Organismus fördere, dient, so steuert man einem extremen Relativismus zu. Denn dies Verhältnis wechselt von Individuum zu Individuum. Die Fundierung des Sensualismus endlich auf der biologischen Notwendigkeit gemeinsamer Erkenntnisinhalte ist ein ebenso wohlfeiles als fragwürdiges Auskunftsmittel. Von dieser Voraussetzung ist allenfalls der Metaphysik, nie aber dem hier mit der gleichen Entschiedenheit abgewiesenen Apriorismus beizukommen. Denn wenn man auch betonen kann, daß die Metaphysik ihrer Natur nach höchstens schwankende Ergebnisse zu liefern vermag, wie sogar selbst hervorragende Metaphysiker zugegeben haben,[1]) so liegt das Gegenteil davon im Apriorismus, der eben der variablen empirischen Erkenntnismenge in den unveräußerlichen Eigenwerten des Geistes einen festen Damm entgegenzustellen bestrebt ist. Käme es also in aller Welterkenntnis wirklich auf nichts anderes an als auf möglichste Bequemlichkeit und kluge Haushaltung, wären die Denkökonomen gleichzeitig die berufensten Wissenswarte, so müßte man dem Apriorismus recht geben, der alle denkenden Geschöpfe mit einem unzerstörbaren Band der logischen Gemeinsamkeit umgürtet, während der reine Empirismus dieser als einem für ihn unerreichbaren Ideale zustrebt.

Allein wenn eine Analyse der Lehre von den unabhängigen Vitalreihen auch später ergeben wird, daß die biologische Grundlegung Fiktion ist, daß sie insgeheim aus der Psychologie schöpft und sich jene dermaßen um so inniger mit dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes verwoben zeigt, so tritt gleichwohl die Aufgabe an uns heran, die Theorie in ihrer physiologischen Abgeschlossenheit ernst zu nehmen, um so mehr, als uns daraus wertvolle Erkenntnisse über die Leistungsfähigkeit der Psychophysik, der physiologischen Psychologie zuwachsen werden. Avenarius verspricht sich von jener Theorie den Aufbau eines einheitlichen, in

[1]) So zum Beispiel in neuerer Zeit Johannes Volkelt in „Erfahrung und Denken".

sich gerundeten Weltbegriffes, der durch eine Setzungsform des Zentralnervensystems, welcher ein universell biologischer Geltungswert zustehe, bedingt sei. Die Reaktionen des Systems C streben in ihr einem Ideale der Vereinheitlichung zu. Was ich eingangs als ein dem Empiriokritizismus wesentliches Kennzeichen hervorhob, seine positive Grundtendenz, seine Konstruktion eines neuen Universalbegriffes, das erhält ein biologisches Fundament in der Lehre von der Ausschaltung jener nervösen Reaktionen, die das vitale Erhaltungsvermögen des Systems C nicht fördern, und in der allmählichen Verwirklichung einer höchsten Konstanten. Ein Maximum an logischer Vereinfachung und Einheit ist gewährleistet durch ein Maximum an biologischer Ökonomie. Der Geist, bislang seiner eigenen Gerichtsbarkeit unterworfen, wird an ein neues Forum gewiesen.

Allein hier übersetzt Avenarius ahnungslos die immanenten Grenzen des Empiriokritizismus. Woraus stammt denn jene dunkle Offenbarung einer höchsten abschließenden Einheit im Denken und Sein, die sich in der sinnenmäßigen und intellektuellen Perzeption der Dinge sowie auch im Spiele der Gehirnmoleküle manifestieren soll? Aus der Beobachtung des Nervensystems an Hand von Mikroskopen und Meßinstrumenten, oder aus der Beobachtung psychischer Vorgänge? Aus keiner von beiden. Denn hier wie dort gibt es bloß Phänomene, ohne Ziel und Schranke. Daß es just ein Universalbegriff sein müsse, in den die Betrachtung der Dinge einmünde, davon sagt weder der äußere noch der innere Sinn etwas, denen bloß die Arbeit des Sammelns und Sichtens der Erscheinungen obliegt, nicht aber die Konzeption einer Idee, wie der der höchsten Synthese und abschließenden Einheit. Denn auch angenommen, ein überaus subtiler Physiologe hätte die Entdeckung gemacht, daß die Gehirnvorgänge dem Ökonomieprinzip als ihrem Regulativ gehorchen, und ein ebenso gewitzigter Psychologe würde jene Beobachtung auf seinem Gebiet bekräftigen, so hieße dies bloß, daß hüben und drüben ein fortgesetztes Streben nach Kraftersparnis und Übersicht sich geltend mache. Aber daß diese Tendenz von dem Gedanken eines einheitlichen Abschlusses gefüllt sei, ist keine Erfahrung, die aus Physiologie oder Psychologie geschöpft ist. Mit einem Worte: der Begriff des Ideales, wie er sich im Ringen nach absoluter Einheit in dem Denken der Welt kundgibt, ist von außen oder, wie man will, von innen an die empirische Betrachtung der Phänomene herangebracht. Alle physische und psychische Ökonomie erstreckt sich, soweit man sie an sich betrachtet, bloß innerhalb begrenzter. Werte, sie erschöpft sich in einzelnen Zwecksetzungen und einzelnen Errungenschaften. Daß Einheit, daß Totalität ihr Werk kröne,

ist keine erfahrungsmäßig begründete Erkenntnis, sondern ein transzendentales Postulat der Vernunft.

Anders gefaßt: die Sparsamkeit hätte keine Richtung, keine Direktive, keinen Sinn, wenn nicht außerhalb ihrer von reiner Logik das Ziel höchster Universalsynthese fixiert, das Einheitsideal präkonzipiert wäre. Geistige Ökonomie ist bedingt durch das Bewußtsein eines Ganzen, eines Weltzusammenhanges.

Der Irrtum des Avenarius ist typisch, in ihm werden die Anmaßung und die Selbstüberschätzung des Relativismus durchsichtig. Ich will zur Vergleichung und zur größeren Verdeutlichung einen analogen Denkfehler Humes heranziehen, dessen schon um seiner intimen Beziehung zu manchen antimetaphysischen Gedankengängen des Empiriokritizismus willen hier Erwähnung geschehen muß. Hume schreibt: „Ich habe nun bereits, als ich die Grundlagen der Mathematik betrachtete, bemerkt, daß die Einbildungskraft, einmal in Tätigkeit gesetzt, geneigt ist, in der bestimmten Tätigkeitsrichtung zu verharren, auch wenn der Gegenstand sie im Stiche läßt, daß sie wie ein Schiff, das einmal durch die Ruder eine Bewegung erlangt hat, ihren Weg ohne einen neuen Anstoß fortsetzt. Ich sah darin ehemals den Grund für die Tatsache, daß, wenn wir mehrere ungefähre Maßstäbe für die Bemessung der Gleichheit von Objekten und einen auf Grund des andern korrigiert haben, wir nun auch dazu gelangen können, einen vollkommenen und absolut genauen Maßstab der Vergleichung zu fingieren, einen solchen, bei dem auch der geringste Irrtum und die geringste Veränderung ausgeschlossen ist. Nach demselben Prinzip nun können wir auch leicht dazu kommen, jenem Glauben an die dauernde Existenz der Körper uns hinzugeben. Gegenstände zeigen schon, soweit sie den Sinnen erscheinen, eine gewisse Kohärenz; diese Kohärenz aber erscheint dann viel enger und gleichförmiger, wenn wir annehmen, daß die Gegenstände eine dauernde Existenz besitzen. Da nun der Geist einmal im Zuge ist, in den Gegenständen auf Grund der Beobachtung Gleichförmigkeit anzunehmen, so ist ihm natürlich, damit fortzufahren, so lange, bis er die Gleichförmigkeit in eine möglichst vollkommene verwandelt hat. Zu diesem Zwecke genügt aber die Annahme der dauernden Existenz der Gegenstände. Sie gibt uns die Vorstellung einer viel größeren Gesetzmäßigkeit in den Gegenständen, als diese sie zeigen, wenn wir nicht weiter blicken, als unsere Sinne reichen."

Worauf Hume lossteuert und was Avenarius unternimmt, ist offenbar nicht ein und dasselbe. Hume will durch eine sukzessive Summation von psychischen Phänomenen, nämlich durch fortgesetzte Korrektur bloß

relativer Maßstäbe den Glauben an die absolute Existenz der Dinge zustande kommen lassen. Avenarius will die absolute Totalität des Seienden, beschlossen in einem einheitlichen Weltbegriff, durch eine progressive Ökonomisierung der Phänomene begründen. Zwei inhaltlich divergente Tendenzen, die indessen ein analoger Fehler beherrscht. Das Absolute, ein rein logischer, transzendentaler, wenn auch nicht notwendig transzendent hypostasierter Wert wird beide Male als eine Potenzierung, als eine Steigerung des Relativen begriffen. Das ist die verhängnisvolle Erschleichung, die den Relativismus konkurrenzfähig machen soll, die einen kritischen Kopf aber nicht beirren wird. Sparsamkeit ist eine hohe Tugend, und der Macht der Gewohnheit dankt la bête humaine ebensoviel, als der homo sapiens seinem Ideale. Aber beide Teile, oder eigentlich alle drei die Rollen tauschen zu lassen und aus dem Ohngefähr des Psychischen das logische Unbedingte, Allgemeine abzuleiten, ist ein schlimmes Versehen.

Wie die Introjektionstheorie, so stellt die Theorie des kleinsten Kraftmaßes eine petitio principii dar. Beide setzen voraus, was zerstört respektive was begründet werden soll, dort die Metaphysik, hier die Vollendung der begrifflichen Synthese. So ist der Empiriokritizismus sowohl in seiner negativen als auch in seiner positiven Wirksamkeit gekennzeichnet.

Der Begriff: Welt, Universum ist bereits unverträglich mit den Prämissen des physiologischen Psychologismus, den Avenarius kultiviert. Denn er enthält mehr, viel mehr, als eine bloße Aneinanderreihung von Phänomenen, deren Zahl ins Unbegrenzte fortgehen mag, nämlich ihre organische Synthese, ihre innere Geschlossenheit. *Κόσμος*: Ordnung nennt der Hellene das Weltall, und wenn sich ihm mit diesem Wort auch noch der Begriff des Endlichen, Begrenzten verband, so hat er dem modernen Bewußtsein immerhin in der Betonung der Synthese ahnungsvoll vorgegriffen. Der volle Sinn desjenigen, was Welt heißt, ist allerdings erst Kanten aufgegangen,[1]) der die kosmologische Idee als Idee der absoluten Ursächlichkeit konzipierte.

Man wird also begriffen haben, was hier dem Empiriokritizismus zur Last gelegt wird: das Hineinspielen transzendentaler Gesichtspunkte in ein Gebiet, das sich allem, was nicht Physiologie oder Psychologie heißt, verschließt. Die Inkonsequenz, die sich in diesem schlecht verhehlten Wechsel der Standpunkte kundgibt.

[1]) Kant, „Kritik der reinen Vernunft", Kirchmann I, Seite 375 sqq., „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik". Kirchmann III, Seite 98 sqq.

Die radikal-physiologische Formulierung, die das Prinzip der Ökonomie in der „Kritik der reinen Erfahrung" empfängt, gibt Anlaß zu einem andern Einwand. Die Prolegomena waren in dieser Beziehung noch weniger apodiktisch, sie bewegten sich noch auf der Schneide zweier Möglichkeiten. Das kleinste Kraftmaß oszillierte zwischen Physiologie und Psychologie. Ja, das Übergewicht schien sich sogar auf Seite der Psychologie zu neigen. Avenarius spricht wiederholt von der ökonomisierenden Tendenz der Seele. Hier wirkt die Introjektion noch in ihm, der Begriff der psychischen Funktion ist noch nicht zu den Schemen verwiesen. Die „Kritik der reinen Erfahrung" aber zeigt sich bereits von der erkenntniskritischen Auffassung erfüllt, die nachher im „menschlichen Weltbegriff" Ausdruck empfängt. Sie hat ihren Rückhalt im Physiologischen. Der Sinn der Vitalreihentheorie ist der, daß durch den Ausgleich der Differenzen zwischen Ernährung und Reiz die vitale Spannkraft, die physische Potenz des Individuums eine maximale Steigerung erhält.

Die Erwägung, die sich an diese Umlegung des Problemes in die leibliche Sphäre knüpft, liegt in Folgendem. Wenn das Zentralnervensystem aus sich heraus die Kraft schöpft, jene Diskrepanzen siegreich auszugleichen und den Zustand vollendeter Symmetrie innerhalb seiner Funktionen zu realisieren, dann schrumpft von selber alles Psychische zum wertlosen Annex herab, zum schattenhaften Reflex der physischen Phänomene, die hier in das Medium der Bewußtheit erhoben sind. Mag ein spielerischer Hang zum Schematisieren daran Gefallen finden, im Ablauf der seelischen Vorgänge das Walten des berührten Prinzipes aufzuzeigen, so ist dergleichen steriler Formalismus, an der Erkenntnis gemessen, daß das Faktum des Bewußtseins überhaupt sich nicht mehr rechtfertigen läßt, wenn man die Ökonomie als physische, biologische Erhaltungstendenz zur Dominante erhebt. Eine Einwirkung des Psychischen aufs Physische nennt Avenarius ja absurd: also daß von Wachstum des Lebens durch Erkenntnis rechtens nicht gesprochen werden kann. Alles was Psychologie heißt oder in ihr seine Wurzel hat, Ethik, Historie, Ästhetik und Religion, wird unerklärlicher Luxus, und die Natur gleicht beinahe jener Witzblattkarikatur der verschwenderischen Frau, die überall spart und die günstigsten Preisverhältnisse erspäht, aber so unendlich viel des Billigen beschafft, daß ihr Haushalt darüber völlig ruiniert wird. Das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes erklärt das Bewußtsein nicht. Im Gegenteil: es schafft ihm erst den problematischen Charakter eines irrationalen Überschusses, der nicht in der Ökonomie der

Natur begründet ist.[1]) So wenig erfüllt es seine Verheißungen. Es trübt die Auffassung der Welt, anstatt sie endgültig zu klären.

Es harrt noch die dritte Frage der Beantwortung. Die Ansprüche und das Leistungsvermögen des Empiriokritizismus galt es aneinander zu messen. Speziell im Hinblick auf das Ökonomieprinzip, sofern die Prolegomena darüber ein definitives Programm zu entwerfen sich berufen erachten. Hier heißt es, Zweck der Philosophie sei das Denken der Welt, wohlgemerkt das Denken. Und ihr Mittel das kleinste Kraftmaß, sofern es dem vitalen Bestand des Subjektes am weitesten entgegenkomme. Avenarius meidet geflissentlich, von Erkenntnis der Welt zu sprechen, der Begriff des Erkennens erfährt bei ihm eine bloß vorübergehende Berücksichtigung in seiner Analyse der grundlegenden psychischen Phänomene.[2]) Von was für prinzipieller Bedeutung das sei, läßt sich einer knappen Betrachtung entnehmen.

Dem Begriffe Erkennen wird man eine dreifache Bedeutung abgewinnen können, eine metaphysische, eine transzendentallogische und eine psychologische. Die metaphysische stellt den Vorgang des Erkennens unter das Schema des Abbildens, einer Duplikation der Wirklichkeit. Vom Objekt strahlt das Bild im Subjekt wieder, und je getreuer die Züge des Originales wiederkehren, um so mehr ist das Ideal des Erkennens erreicht. So hat im Großen die Altertumsphilosophie spekuliert, und ihre Auffassung beherrscht auch die dogmatischen sowie die rationalistischen Schulen der Neuzeit, kulminiert noch einmal in der Leibnizschen Monadenlehre, wo aber bereits die Wendung zum Kritizismus deutlich vorgezeichnet ist, und sogar im Kantischen Lehrgebäude taucht sie hie und da gespenstisch aus dem Dunkel auf, obgleich hier immer ausgesprochener hinter die transzendentale Problemstellung zurücktretend. Diese schaltet zunächst die Zweiheit des an sich seienden und erkannten Objekts aus. Erkennen gilt ihr nicht als ein Reflex, sondern als logische Entscheidung. Aufgabe der Erkenntnistheorie wird demnach, die Kriterien der Objektivität, der Gegenständlichkeit zu fixieren. Der kategoriale Unterbau dient nicht dazu, die Formen des Seins zu Gedankenbildern umzuprägen, sondern dem Denken in sich selber einen Halt zu geben, der es produktiv, Erkenntnis spendend werden läßt. Erkennen heißt, das Empfindungsmaterial denkend zum Objekt gestalten. In dieser Auffassung ist der Fetischismus der alten Abbildungstheorie wohl sieghaft überwunden, aber es bleibt freilich ein

[1]) Vergleiche Jodl, „Lehrbuch der Psychologie", I, S. 103 sqq.

[2]) „Philosophie als Denken der Welt", Seite 21.

unzersetzbarer Rest in dem Vorgang der Projektion, der hier bloß einen Umsatz ins Logische erfährt. Objekt ist das Außerhalb, das dem Subjekt in seiner Sphäre Überlegene, das sich wohl an das Gesetz des Verstandes, nicht aber an die psychologische Willkür des Individuums bindet.

Die Kritik der Introjektion sprengt den metaphysischen Begriff des Erkennens. Sie rettet den Monismus. Sie läßt Sein und Erkennen eines und dasselbe werden. Allein auch der transzendentalen Auffassung zeigt sie sich abhold. Sämtliche Phänomene gelten ihr ontologisch als gleichwertig, und nach Kriterien gegenständlicher Wirklichkeit fahndet sie schon deshalb nicht, weil ihr der Begriff einer überindividuellen, allgemeinen Realität mit einem untilgbaren Widerspruch behaftet gilt. Die Objektivität der Außenwelt ist ihr in metaphysischer und logischer Bedeutung eine Paradoxie, eine contradictio in adjecto.

So reduziert sich die Summe der Möglichkeiten auf die eine an letzter Stelle angeführte, auf den psychologischen Begriff des Erkennens. Hier ist Erkenntnis lediglich als interner Vorgang, als Komplex psychischer Merkmale von Bedeutung. Das Wie ist allein die Frage, nicht das Was. Nicht was dieser psychische Vorgang dem Menschen an objektiven Werten vermittle, sondern wie er in sich selber beschaffen sei. Diesen Begriff des Erkennens allein hat Avenarius gutgeheißen. Alles andere ist metaphysisch und von der Introjektion gewirkt.

Schrumpft die Idee der Erkenntnis dergestalt zu einem Schattenspiel von Wahrnehmungen und Gefühlselementen zusammen, dem der lebendige Charakter der Objektivität, der Darstellung, der Repräsentation abhanden gekommen ist, so läßt sich ohne Schwierigkeit entnehmen, daß dieser Erkenntnisbegriff es nicht sein kann, von dem aus die weltumfassende Perspektive, die Avenarius bereits in seiner philosophischen Einleitungsschrift vorgeschwebt hat, sich gewinnen ließe. So mied es der Denker geflissentlich, ihn in das Umhängeschild seiner Schrift aufzunehmen. Er verhieß nicht adäquate Erkenntnis, sondern ökonomisches Denken der Welt. Damit empfängt sie aber einen leisen Anflug von Relativismus. Der Begriff des Denkens ist weiter, dehnbarer und elastischer als der des Erkennens. Er ist gleichsam innerlicher, er hat nicht die Richtung zum Objekt, er trägt nicht in sich die gegenständliche Schwere. Das Denken und die gedachten Inhalte sind ihrem Wesen und Begriff

---

[1]) Die Unterscheidung des Begriffes der Erkenntnis von dem des Denkens, „Kritik der reinen Vernunft", Kirchmann I, Seite 107 und Schopenhauers Polemik, „Die Welt als Wille und Vorstellung", Reclam I, Seite 605.

nach ein und dasselbe, und erst die Reflexion reißt beide auseinander. Dagegen setzt das Erkennen schlechterdings ein Außerhalb, es objektiviert.

So ist es wohl als eine Art Vorahnung der Introjektionstheorie anzusehen, wenn Avenarius schon in diesem Buch Erkenntnis durch Denken surrogieren will. Das Denken verpflichtet zu nichts, ihm wohnt unmittelbar nicht die Beziehung gedachter und existenter Werte und beider Ineinssetzung inne. Es scheint hier beinahe im Gegensatze zu Kant, dessen Vernunftkritik die exakte Grenzscheidung zwischen transzendentalem Idealismus und empirischem Realismus zum Prinzip erhebt, eine Rezeption Berkeleyscher Gesichtspunkte angebahnt zu sein. Aber freilich, der Positivist Avenarius will nicht den idealisierenden, sondern den relativierenden Einfluß des Denkens zur Geltung bringen. Er subordiniert es nicht dem Seinsbegriff wie der Idealismus, noch wählt er das umgekehrte Verfahren wie der Realismus, sondern er koordiniert beide, er läßt sie gegeneinander indifferent werden.

Ist mit der Substitution des Erkenntnisproblemes durch das Denken der Welt die philosophische Aufgabe, die Gegenständlichkeit, Objektivität der realen Welt zu begründen, umgangen, so hebt sich die zweite, ihr an Dignität ebenbürtige, die monistische Grundtendenz, die die absolute Vereinheitlichung alles Seienden will, desto klarer in den Vordergrund. Indem Avenarius, wie Volkelt richtig bemerkt, dem Denken alle schöpferische, konstruktive Energie benimmt, läßt er ihm im vollsten Maße die Aufgabe der Synthese, das ökonomisierende Moment zuwachsen. Dem Denken ist dabei nicht von außen her ein logisch bindendes Gesetz der absoluten Einheit, sondern bloß der innere psychologische Plan organischer, sukzessiver Vereinheitlichung gegeben.

Die Kritik dieses Anspruches, des synthetischen Elementes im Prinzip der Ökonomie, also die Beantwortung der dritten Frage ist in der der zweiten mitgegeben. Das Denken als vereinheitlichender Faktor, als ökonomischer Behelf wird dem auf die Schöpfung abschließender Einheitswerke gerichteten logischen Streben nicht gerecht, wenn es bloß in den Dienst des Stoffwechsels treten und die vitale Energie des Nervensystems einem Maximum zuführen soll. Denn alle Biologie ist empirisch fundiert und jeder auf Erfahrung basierter Erkenntnis haftet ein Zufallsfaktor an, der sich mit dem logischen Ideal der vollkommensten Synthese, wie es auch der Empiriokritizismus sich zu eigen gemacht hat, nicht verträgt.

C. Der Universalbegriff in den „Prolegomena".

Da die logischen Leitmotive des Empiriokritizismus nunmehr einer eingehenden Kritik unterzogen worden, ist freier Raum geschaffen für die Analyse der auf solchem Fundament erwachsenen Weltbegriffe. Unsere Gesamtaufgabe wird damit ihrem Abschluß entgegengehen. Die Direktiven allein kritisch beurteilt zu haben, genügt nicht. Denn es löst sich vielleicht unwillkürlich beim Ausbau der Theorie der Standpunkt des Denkers von jenen Voraussetzungen ab und sein Weltbegriff enthält Elemente, die noch nicht in ihnen aufgenommen oder verarbeitet waren.

Die Grundidee der „Prolegomena" ist bereits fixiert worden. Die Eliminationsmethode tritt da in volle Wirksamkeit: sie vernichtet sämtliche Begriffe, die sich nicht in der Erfahrung nachweisen lassen, also der Metaphysik angehören. Dies sind vor allem die Kategorien der Kausalität und Substanz, an denen sich schon so lange das philosophische Denken festgesetzt hat. Der Begriff der Kausalität erhält eine bestimmte Modifikation im Kraftbegriff. Er ist nach Avenarius psychologisch und naturphilosophisch gleich unhaltbar. Der naturphilosophische Kraftbegriff ist ja bereits in der Kritik Humes berücksichtigt worden. Jener Moment des Zwanges, der dabei in das „wirkende" Objekt verlegt wird, ist gröbster Fetischismus. Es entspricht ihm kein realer Vorgang. Ebensowenig aber hat der Kraftbegriff in der Psychologie zu suchen. Was man erfährt, ist ein Nacheinander organischer Empfindungen, der Übergang der Kraftempfindung in die Muskelbewegung dagegen ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung.[1]) Die Kausalität hat im ganzen bloß als Vorstellung der Kontinuität Berechtigung.

Neben dem Kausalitätsbegriff spielt die führende Rolle in älterer wie in neuerer Zeit der Begriff der Substanz. Man bedarf seiner als psychologischer Hilfsfunktion, um zur Vorstellung einer absoluten Veränderlichkeit gelangen zu können, analog dem Dingbegriff, der den ruhenden Untergrund für das bloß relativ Veränderliche abzugeben hat. Wie im mittelalterlichen Realismus die Begriffe, so mußte die Substanzvorstellung eine vom Subjekt unabhängige Existenz gewährleisten. Diese Abstraktion widersetzt sich besonders hartnäckig der kritischen Elimination; wie psychologisch auch recht einfach erklärlich,

[1]) Hume, „Über die menschliche Natur", deutsch L. H. Jakob, Halle 1790 I, Seite 321 sqq. „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand", deutsch Nathanson, Leipzig 1893, Seite 79 sqq. Avenarius, „Philosophie als Denken der Welt", Seite 45.

da in ihr das Denken so lange einen wenn auch bloß illusorischen Ruhepunkt gefunden hat. Bei größerer Reife wird es indessen sich schließlich dieser Krücke entledigen, die ihm unterwegs zur unerträglichen Last zu werden droht. Es wird eben der größeren Einfachheit halber einen Begriff beseitigen, dem kein reales Dasein korrespondiert, und mit den Phänomenen allein in ihren raumzeitlichen Zusammenhängen sein Auskommen haben.

Nach zwei Seiten kann es mittels des Substanzbegriffes dem Ziele größtmöglicher Kraftersparnis entgegenstreben, nach Seite der Naturphilosophie und der Psychologie. Dort wird man zu unteilbaren und unveränderlichen Atomen gelangen, hier zu einer Urempfindung, aus der sich die anderen Empfindungen entwickeln. Avenarius' Stellungnahme zum Substanzbegriff bringt es mit sich, daß er sich für die letztgenannte Problemlösung entscheidet. Aber, da er der monistischen Grundtendenz des Geistes immerhin so weit mißtraut, als sie den Inhalt möglicher Erfahrung überschreitet, läßt er diesen Regreß zur höchsten Einheit bloß hypothetisch gelten. Die Urempfindung ist kein empirisches Datum, kein Postulat der Logik, sondern eine bescheidene Annahme, die sich trotz der glänzenden methodischen Vorteile, die sie bietet, die strengsten erkenntnistheoretischen Reserven auferlegt.

Was aber Avenarius über das Niveau der Hypothese emporhebt, ist jene Bestimmung des Universalbegriffes, die an ihm die beiden Momente Form und Inhalt isoliert und determiniert: dieses als Empfindung, jenes als Bewegung. Alles Sein ist beides zugleich: das eine läßt sich aber nicht mehr auf das andere zurückführen. Auch soll sich kein Begriff gewinnen lassen, dem beide subsumiert zu werden vermöchten. Die Empfindung setzt die Bewegung im Außenraum sowie im Nervensystem voraus, und die Bewegung ist ihrerseits von der Empfindung toto genere verschieden. An ein Übergehen jener in diese, die so lange kultivierte Lieblingsvorstellung des Materialismus, ist also nicht zu denken.

So einleuchtend das ist, und so wenig die Psychophysik ein Recht hat, sich von genannter Dualität zu emanzipieren, so ist sie dennoch für die Philosophie durchaus gegenstandslos geworden. Die jedesmalige psychische Verwirklichung eines Empfindungsinhaltes setzt freilich in den Empfindungsakt nicht selber eingehende Bewegungen im Nervensystem voraus. Aber die Philosophie, der ja Avenarius selber die Aufgabe zuweist, den Gesamtinhalt des empirisch Gegebenen mit einem Minimum von Begriffen zu umspannen, hat nicht auf das Werden einer Empfindung vom Standpunkte der physiologischen Psychologie aus zu reflektieren, sondern Bewegung und Empfindung lediglich ihrem be-

grifflichen Inhalt nach zu würdigen. Da zeigt es sich aber, daß zwar nicht die Bewegung ontologisch die Empfindung in sich halte, wohl aber logisch die Empfindung der Bewegung übergeordnet sei. Es gibt auch Bewegung lediglich insofern, als sie Gegenstand einer Empfindung sei. Wie es für die Physiologie und Psychologie keine Empfindung gibt, der nicht eine Bewegung vorherginge, so ist für die Erkenntnistheorie keine Bewegung denkbar, die als solche nicht Empfindung ist. Das monistische Ideal ist also erfüllbar: es gibt einen obersten Begriff, den der Empfindung, außerhalb dessen kein Raum für einen zweiten ist. Avenarius verwechselt die Empfindung als erkenntnistheoretischer Wert mit dem spezifischen Empfindungsinhalt. Diesem und nicht der ersteren ist die Form der Empfindung, die Bewegung koordiniert. Aber zur Empfindung gehört das eine und das andere.

Wollte Avenarius dabei verharren, Bewegung und Empfindung für das Denken der Welt gegeneinander zu isolieren, so müßte er sich zur Metaphysik bekehren, der er überall sonst so ängstlich aus dem Wege geht. Denn was nie, prinzipiell nie Objekt der Empfindung werden kann, ist notwendig metaphysischen Ursprungs.[1])

Die zweite Frage, die Avenarius andeutungsweise in den Prolegomenen aufwirft, die, ob sich nicht vielleicht sämtliche Empfindungen aus einer Urempfindung ableiten ließen, soll auch hier bloß flüchtig berührt werden.[2]) Es trägt im Grunde zur Vereinheitlichung und Simplizifierung des Weltbegriffes nicht mehr wesentlich bei, daß jene, wenn man einmal die Zweiheit von Empfindung und Bewegung beläßt, numerisch einfach sei; im übrigen tangiert es ja auch ihren Begriff als erkenntnistheoretisch nicht eigentlich, wie viel Glieder unter ihm befaßt sind. Aber auch dann, wenn unserer Korrektur gemäß die Kategorie der Empfindung ihren gehörigen Umfang gewonnen hat, ist jene Urempfindungshypothese durchaus fragwürdig. Mit ihr Ernst machen wollen, heißt mit dem Feuer spielen. Sie selber kann nie Gegenstand des Bewußtseins werden, und wenn man das Hervorgehen der Empfindungsmannigfaltigkeit aus ihr erwägt, so stößt man damit auf das Problem, wie die Einheit sich zur

[1]) Cf. Victor Kraft, „Das Problem der Außenwelt", Sonderabdruck aus d. Arch. f. syst. Philosophie, Heft 3, 1904.

[2]) Ähnliches gilt auch für die Versuche von Horwitz und Spencers, alle seelischen Funktionen aus dem Gefühl, oder aus der Empfindung und Vorstellung nach dem Beispiele Herbarts, Wahles und Münsterbergs abzuleiten. Spencer, „Die Prinzipien der Psychologie", deutsch Vetter, nach der 3. engl. Aufl., I, Seite 170 sqq. Für die Urempfindungshypothese Schubert-Soldern, „Über die Transzendenz des Objekts und Subjektes", Seite 67.

Vielheit differenzieren könne, wie die spontane Entstehung gänzlich neuer Elemente zu denken sei, Probleme, die bis in die abgründigsten Regionen der Metaphysik hinunterreichen.

Das eigentliche Ergebnis der Prolegomena ist mithin ein radikaler Sensualismus, der gegen jede Metaphysik und gegen jeden Apriorismus Front macht. Daß er selber dabei sich metaphysische Seitensprünge erlaube und als aprioristisches Rudiment eben das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes beibehalte, kann auf die Dauer freilich nicht im Geheimen bleiben und mag so Avenarius veranlaßt haben, sich dieser und anderer Mängel in seinem philosophischen Hauptwerke „Die Kritik der reinen Erfahrung" zu entledigen. Sie ist das eigentliche Grundbuch des Empiriokritizismus, während die „Prolegomena" die Einleitung geben und „der menschliche Weltbegriff" die Konsequenzen zieht.

D. Der Universalbegriff in der „Kritik der reinen Erfahrung".

Die „Prolegomena" bereits enthalten den Ansatz zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Besonders soweit sie dem Kantianismus gegenüber Stellung nehmen und seine Lehre von den subjektiven Elementen der Erfahrung in dem Sinn zu verwerten suchen, daß sie die letztgenannte von den ersteren reinigen wollen. Wie weit das gelungen ist, wurde im Vorigen erforscht. Nunmehr zum empiriokritischen Hauptwerke.

Die „Kritik der reinen Erfahrung" versucht, obwohl dem Avenarius selber niemals vollen Ausdruck gegeben hat, eine allgemein erkenntnistheoretische sowie spezielle psychophysische Grundlegung des ametaphysischen, anaprioristischen Sensualismus. Das geht zunächst bereits aus der Problemstellung hervor.

Avenarius gibt erst einen synthetischen Begriff der reinen Erfahrung auf dem Boden der Psychophysik, wonach alle von den Umgebungsbestandteilen ausgelösten Reize zu ihren psychologischen Abhängigen empirische Werte haben. Es läßt sich hier ein Begriff reiner Erfahrung konstruieren, „als eines Ausgesagten, welches in allen seinen Komponenten rein Bestandteile unserer Umgebung zur Voraussetzung habe."[1]) Diese Betrachtung setzt den psychophysischen Parallelismus voraus, sofern ihr Erfahrungsbegriff eine gesetzmäßige Kombination beider Sphären repräsentiert, er vollzieht schon eine Synthese. Solange man im Gebiet der Psychologie verbleibt, kann man bloß analytisch die-

[1]) „Kritik der reinen Erfahrung", I, Seite 4.

jenigen Elemente hervorheben, die der inneren Wahrnehmung als empirisch charakterisiert sind. Hier erwächst uns also ein anderer, analytischer Begriff der Erfahrung, der seinen Namen von rechtswegen daher trägt, daß er sich es lediglich an der Beschreibung des psychisch Vorgefundenen genug sein läßt. „Angenommen, es bestehe eine Erfahrung rein aus Komponenten, welche ebenfalls als gleichzeitige oder ursprüngliche Erfahrung ausgesagt werden können, so führte dies Ausgesagte zu einem zweiten Begriff reiner Erfahrung: als einer Erfahrung, welcher nichts beigemischt ist, was nicht selbst wieder Erfahrung wäre — welche mithin in sich selbst nichts anderes als Erfahrung ist."[1]) Der analytische Begriff der Erfahrung läßt zuvörderst seinen eigentlichen Gegenstand gänzlich unbestimmt. Was Erfahrung sei dem Inhalt und Umfang nach, verschweigt er. Avenarius will von seinem empiriokritischen Standpunkte aus „Erfahrung" und „Erkenntnis" nicht von vornherein definieren, sondern zum Zwecke einer allgemeinen Erkenntnistheorie beide Werte zunächst aus einer unvoreingenommenen introspektiven Analyse gewinnen. Auch der synthetische Begriff der Erfahrung enthält ja noch keinerlei Theorie der Erfahrung. Sondern er hebt bloß das empirisch-psychologisch unabweisbare Faktum hervor, daß überall dort, wo wir Vorstellungen in der Außenwelt lokalisieren können, sie also als durch Elemente der Umgebung bedingt, von ihnen in Abhängigkeit betrachten dürfen, wir Phänomene erhalten, die reine Erfahrungswerte sind. Auch dieser Sachverhalt ist ja eigentlich analytisch vorgefunden, oder er setzt wenigstens eine Analyse voraus. Aber es fragt sich, ob jede Analyse desjenigen, was als Erfahrung ausgesagt wird, auf das gleiche Abhängigkeitsverhältnis hinweise und Umgebungsbestandteile zur Voraussetzung habe: also das fundamentale Problem des Sensualismus. „Das Auseinanderfallen des synthetischen und analytischen Begriffs reiner Erfahrung läßt es denkbar, daß ein Ausgesagtes in allen seinen Komponenten als Erfahrung gesetzt sei, ohne daß zugleich Bestandteile unserer Umgebung als Voraussetzung desselben in allen seinen Komponenten anzunehmen sei. Es erhebt sich die Frage: in welchem Sinn und Umfang fallen der synthetische und analytische Begriff auseinander und kann ihr Zusammenfallen angenommen werden?"[2])

Während sich der erste Band der „Kritik der reinen Erfahrung" mit dem synthetischen Erfahrungsbegriff ausführlicher auseinandersetzt und

---

[1]) Avenarius, „Kritik der reinen Erfahrung", I, Seite 4 f.
[2]) „Kritik der reinen Erfahrung", I, Seite 6.

physiologisch das oben berührte Abhängigkeitsverhältnis zu bestimmen versucht, arbeitet der zweite Band auf eine psychologische Analyse der Erfahrung hin und stellt zuletzt das Problem einer möglichen Kongruenz der beiden Erfahrungsbegriffe.

Bevor die weitere Ausführung der hier gestellten Aufgaben uns beschäftigt, mögen diesem Problem einige Bemerkungen zur näheren Erläuterung beigefügt werden. Für den ersten Blick nämlich könnte es ein seltsam paradoxes Postulat erscheinen, jeden als „Erfahrung" ausgesagten physischen Wert in der Umgebung zu objektivieren. Mit den Empfindungen mag sich das ja zur Not bewerkstelligen lassen: aber hinsichtlich der Gefühle und Willenselemente klingt es einfach absurd, sie dergestalt externalisieren zu wollen.

Allein man hat sich hier der im „menschlichen Weltbegriff" gelieferten Analyse des natürlichen Weltbegriffes zu erinnern, der bereits in der „Kritik der reinen Erfahrung" präformiert ist. Die Elemente, wie Avenarius die Empfindungen nennt, die den außenweltlichen Gegenstand konstituieren, und die Charaktere, worunter sowohl Wille als auch Gefühl zu befassen sind, finden sich in dieser wechselseitigen Isolation erst als Resultat des abstrakten Denkens, wogegen sie psychologisch als unmittelbare Erfahrungseinheit gegeben sind. Wir finden den Gegenstand selber „angenehm", „schön"[1]) und dergleichen mehr, und sogar die Willensphänomene verknüpfen sich mit bestimmten Bestandteilen der Umgebung, worin hier freilich auch unser eigener Leib inbegriffen ist. Somit läßt sich ein Sensualismus wie der oben eingeführte, ein exklusiver Sensualismus des äußeren Sinnes auf dem Boden der empiriokritischen Theorie sehr wohl verteidigen.

Der synthetische Begriff der reinen Erfahrung erheischt zu seiner näheren Bestimmung eine Einsichtnahme in das biologische Verhalten des menschlichen Individuums zur Umgebung. Hier führt Avenarius den Begriff der Vitalreihe ein. Im Nervensystem wird nämlich bald ein Überschuß an Reizen, bald ein Überschuß an Ernährungswerten gesetzt. Es entsteht damit eine Schwankung, die durch Erhöhung des anderen Faktors behoben werden muß. Der biologische Vorgang, der der Ausgleichung der Differenz dient, ist eben die Vitalreihe, und zwar die unabhängige Vitalreihe, die sich in drei Teile, in den Initialabschnitt, in den Medianabschnitt und den Finalabschnitt gliedert. Es entwickeln sich nach und nach bestimmte Setzungsformen, die vermöge ihrer hervor-

[1]) Cf. Eisler, „Studien zur Werttheorie", pag. 14.

ragenden Eignung zur Aufhebung der Vitaldifferenzen auch einen hohen interindividuellen, sozialen Geltungswert erhalten. Nach all dem sind die Umgebungsbestandteile bloß insofern Voraussetzung einer Erfahrung, als sie eine Vitalreihe herbeiführen. In dieses Ergebnis mündet der erste Band der „Kritik der reinen Erfahrung".

Im zweiten Band soll der analytische Begriff der reinen Erfahrung fixiert werden. Zu diesem Zwecke wird die im Obigen dargestellte Theorie der abhängigen Vitalreihe herangezogen. In derselben erhält denn auch der Begriff der „Erfahrung" seine Stelle und eine gründliche Bestimmung, erst der Form, dann dem Inhalt nach. Der Form nach ist das Charakteristische der „Erfahrung" das psychologische Moment der „Kenntnisnahme". Deutlicher gesprochen: die Passivität jenes Vorganges der Wahrnehmung, in dem das Subjekt nicht aus Eigenem gibt, sondern von der objektiven Wirklichkeit empfängt. Die Erfahrung κατ' ἐξοχήν ist also, da die Wahrnehmung bloß Gegenständen der Außenwelt sich zuwendet, bloß dann realisiert, wenn sie sich auf Sachen, Umgebungsbestandteile bezieht. Ihrem Inhalt nach ist die „Erfahrung" jedes beliebige psychologische Datum, das in der Erfahrungscharakteristik gesetzt ist. Die Erfahrung κατ' ἐξοχήν setzt sich somit aus sachhaft gegebenen Werten zusammen, und der analytische Erfahrungsbegriff ist dem synthetischen außerordentlich nahe gerückt. Daß die beiden ganz zur Deckung kommen, hat die Lehre von der Vitalreihe zu zeigen, indem jene Setzungsformen, die nicht von den Elementen der gemeinsamen intersubjektiven Umgebung sich in Abhängigkeit befinden, mit der Zeit ausgeschaltet werden sollen, da sie keine soziale, arterhaltende Bedeutung besitzen. So leitet Avenarius im letzten Grunde den erkenntnistheoretischen Sensualismus, in dem die Ineinssetzung jener zwei Erfahrungsbegriffe vollzogen ist, aus der Selektionslehre ab, die sich hier zugleich der Psychologie und der Erkenntnislehre bemächtigt.

Einerlei, wie man sonst sich zu der vorgeführten Theorie des Avenarius verhalten mag, die sicherlich reiche Anregungen bietet, wenn man auch das bündige Lob eines übereifrigen Jüngers, der die „Kritik der reinen Erfahrung" mit einer in ihren musikalischen Tiefen unerschöpflichen Symphonie Beethovens vergleicht, ernstlich ablehnen muß, so viel sieht man auf den ersten Blick: die Darstellung, die den Anschein erweckt, als sei aus der Theorie der unabhängigen Vitalreihe die der abhängigen abgeleitet worden, ist eine Fiktion und nichts weiter. Jenen allgemeinen Kampf der Vorstellungen um ihre Existenz und Erhaltung hat Avenarius unmittelbar der Beobachtung des menschlichen Seelenlebens entnommen

und erst nachträglich die physiologische Erklärung dazu konstruiert. Der erste Band, scheinbar die Einleitung zum zweiten, ist zweifellos später konzipiert worden. Es kann auch nicht behauptet werden, daß Avenarius durch diese tendenziöse Umstellung das Verständnis seiner Schrift irgendwie gefördert hätte: im Gegenteil, es war methodologisch ein Mißgriff, so aus der hohlen Hand heraus eine überaus komplizierte und schwer zu durchdringende physiologische Hypothese erwachsen zu lassen, und auf solch einem schwanken Fundament dann erst den Hochbau des psychischen Lebens aufzuführen.

Prinzipiellere Erwägungen treten auf, wenn man sich dem Inhalt zuwendet. Da sieht man bald, wie schnell sich der Übergang von den Prolegomena zur „Kritik der reinen Erfahrung" finden läßt. Im Mittelpunkt jener stand der Begriff der Apperzeption in seiner ökonomisierenden Funktion. Auch hier spricht der Ablauf der Vitalreihen von einer Assimilation des Neuen und seiner Eingliederung in die alte Gedankenmasse. Und auch die Methode ist die der Elimination geblieben. Was nicht die Aufhebung der Vitaldifferenzen beschleunigen kann, wird nach und nach ausgeschaltet. Die Berechtigung, die dieser Auffassung zukommt, haben wir bereits in der Analyse des kleinsten Kraftmaßes ermessen.

Die „Kritik der reinen Erfahrung" hat vor den Prolegomenen bloß das voraus, daß sie sich allerorten der größeren Konsequenz befleißigt. Sie meidet den Apriorismus noch entschiedener, da sie ihn gleichsam ganz ins Physiologische zurückschiebt, und sie weiß sich von der Metaphysik frei zu halten, die dort noch ihr Unwesen treibt.[1])

Gleichwohl ruht ihr Universalbegriff auf tönernen Füßen. Für die Preisgabe aller konstanten und absoluten Werte ist das Prinzip der Selbst-

[1]) In der Lehre über die unabhängige Vitalreihe vermag ich nichts unmittelbar Metaphysisches zu sehen, wie Wundt in seiner Metakritik des Empiriokritizismus, betitelt „Über naiven und kritischen Realismus", der sie der Herbartschen Realentheorie an die Seite stellt. Es kann eingeräumt werden, daß sie von Dingen und Vorgängen spricht, die noch kein Mensch zu Gesichte bekommen hat: aber darum ist sie nicht metaphysisch, sondern bloß hypothetisch. Avenarius schiebt dem System C keine geheimnisvollen Wirkungskräfte zu, vermöge deren es seine auf die Selbsterhaltung sich richtenden Funktionen vollzieht, sondern alle Begriffe, die etwa in diesem Sinne gedeutet werden könnten, wie Selbsteinstellung, Vorbereitung des Systems C, wollen von nichts anderem reden als mechanischen Vorgängen in dem Nervensystem, die sich ohne Dazutreten eines mystischen Elementes nach dem biologischen Prinzip der natürlichen Auslese von selber regulieren.

erhaltung auf das Gebiet der Psychologie und Erkenntnistheorie verpflanzt, ein schlechter Ersatz. Die von hier aus versuchte Grundlegung eines Sensualismus des äußeren Sinnes ist als verfehlt zu betrachten. Denn das einzige sie stützende Argument, der Hinweis auf ihren individuellen und sozialen Erhaltungswert ist in seiner Hinfälligkeit des breiteren kritisiert worden. Und es mag hier noch Erwähnung finden, wie, sogar vorausgesetzt, jenes Argument sei in sich selber berechtigt, die damit notwendig verknüpfte Relativierung aller Erkenntnis den Begriff der Wahrheit zu einem Spielzeuge in der Hand mechanischer Kräfte degradiert. Wahrheit wäre dann dasjenige, womit man am besten sein tägliches Auskommen findet. Und man entscheide sich für jene Weltanschauung, die einem am allerwenigsten Kopfzerbrechen macht.

E. Der Universalbegriff im „menschlichen Weltbegriff".

Der Universalbegriff im „menschlichen Weltbegriff" ergibt sich zum großen Teile aus dem Vielen, was wir bereits früher in der Reproduktion jener Schrift vorgebracht haben, so daß wir uns hier kurz fassen können. Er ist in seiner ganzen Breite freilich nicht in ihr selber, sondern in dem ihr folgenden Anhang dargestellt, der die Überschrift „Der natürliche Weltbegriff und das Welträtsel" erhalten hat. Avenarius stellt die beiden Fragen, was für ein Weltbegriff übrig bleibe, nachdem nicht bloß die konkreten Formen und Produkte der Introjektion, sondern auch diese selbst aus dem Denken der Welt ausgeschaltet, sodann, ob der übrigbleibende Weltbegriff als der reine Universalbegriff anzunehmen sei. Er beantwortet die erstere damit, daß derjenige Weltbegriff nach Abzug der introjektionalen Variationserscheinungen resultiere, der das Gemeinsame alles Vorgefundenen zum Inhalt habe, welches eben darin bestehe, daß es vorgefunden sei, daß es als solches ein Glied der Reihe Sache = Nachbild = Gedanke, als Glied dieser Reihe wiederum das Gegenglied oder das Zentralglied einer Prinzipialkoordination sei, also im Grunde wieder der natürliche Weltbegriff. Die Antwort auf die zweite gibt er, indem er der Reihe nach die Postulate aufzählt, die an den Universalbegriff gestellt werden. Er muß erstens durch die Umgebung in allen seinen Elementen bestimmt sein und muß deshalb einzig und allein Vorgefundenes enthalten. Dieses Postulat deckt sich mit dem Endergebnis der „Kritik der reinen Erfahrung", wie es eben formuliert wurde. Die fünf nachfolgenden aber finden sich im „menschlichen Weltbegriff" zum ersten Male klar ausgesprochen, wennschon die nächsten zwei im kritischen Hauptwerke notwendig involviert sind. Der Universalbegriff muß

von denkbar größter Setzbarkeit sein. Er muß auf jede Frage: „Was ist das?“ die allgemeine Antwort geben, wenigstens soweit sie die allgemeinsten Bestimmungen enthält. Er muß auf die allgemeine Frage: „Was ist alles?“ die Antwort zu geben vermögen: „Alles ist dies.“ Der Universalbegriff muß sich in allen historisch ausgesagten Weltbegriffen nachweisen lassen.

Da der natürliche Weltbegriff nach Avenarius allen diesen Anforderungen Genüge zu leisten vermag, so ist er identisch mit dem Universalbegriff. Freilich in dem Sinn, wie wir es seinerzeit hervorgehoben haben. Nicht in der naiven Erfahrungscharakteristik des sämtlichen Seienden, sondern in der Beschränkung auf die im synthetischen Erfahrungsbegriffe als reine Erfahrung verbürgten Werte. Das ist besonders in der ersten der im Vorigen angeführten sechs Voraussetzungen des Universalbegriffes begründet. Von besonderer Wichtigkeit ist daneben die an letzter Stelle angeführte. Auf sie verwiesen wir bereits in der Reproduktion des „menschlichen Weltbegriffes“, wo es hieß, daß der natürliche Weltbegriff das größte gemeinschaftliche Maß aller, auch der metaphysischesten Weltanschauungen ist. „Die sechste Bedingung erfüllt der natürliche Weltbegriff, sofern weder die animistische „Allbeseelung“ noch die platonische Verdoppelung noch der materialistische Monismus noch die idealistische Verflüchtigung noch die absolut skeptische Bezweiflung ohne den natürlichen Weltbegriff denkbar ist: dieser muß immer erst vorausgesetzt werden, um dann sukzessiv durch positive oder negative Vermehrung zu alle dem werden zu können, was er den philosophischen Schulen ist — im Gegensatz zur rein analytischen Bestimmung des Vorgefundenen.“[1]) Daraus erklärt es Avenarius denn auch, daß keine Variation desselben auf die Dauer zu befriedigen vermöge. Jenes unvertilgbare Residuum des natürlichen Weltbegriffes trägt einen Widerspruch in jede, auch die kunstvollst konstruierte Metaphysik hinein. Deshalb ist der konsequente Idealismus wehrlos der geheimen Macht des „naiven Realismus preisgegeben, der immer neu auflebt, weil er immer neu erlebt wird“. Sie ruht nicht früher, als bis die ursprüngliche Weltansicht in aller Form restituiert ist.

Was den positiven Ausbau anbelangt, den Avenarius hier versucht, so geht er prinzipiell nicht über die Hauptthesen seiner früheren Werke hinaus. Der natürliche Weltbegriff, in den Prolegomenen vorbereitet, allein hier noch stark mit metaphysischen Elementen versetzt, in der

[1]) Avenarius, „Der menschliche Weltbegriff“, Seite 115.

„Kritik der reinen Erfahrung" begründet, hat sich hier in seiner ganzen Breite auch nach der Seite seines universalen Leistungsvermögens entfaltet. Er ist ebenso fundiert, wie in den vorigen Schriften, nicht auf logischen Grundsätzen, sondern auf biologischen Theorien. Allein er geht diesmal dennoch mehr in die Tiefe, weil er den Irrtum, oder vielmehr dasjenige, was ihm als Irrtum gilt, nicht bloß äußerlich abwehren, sondern seine Quellen aufzeigen will. Das geschieht in der Lehre von der Introjektion.

Indem ich aber nachweisen konnte, daß diese im Kreise herumgeht, eine grobe petitio principii enthält, da sie die Begriffe schon voraussagt, die aus ihr entspringen sollen, war der natürliche Weltbegriff mit seinem reinen Erfahrungsmonismus illusorisch geworden. Es zeigte sich, daß der von ihm bloß scheinbar gemiedene Dualismus im Wesen jeder Weltauffassung begründet ist und sich durch keinerlei kritisch-empiriokritisches Eliminationsverfahren aus dem Wege schaffen läßt.

Somit ist bewiesen, daß der Universalbegriff des Avenarius seinem Inhalt nach falsch und seiner Begründung nach unzulänglich ist. Er enthält inhaltlich schon in der Koexistenz von relativer und absoluter Betrachtungsart einen ungelösten Widerspruch oder wenigstens den Ansatz zu einem ungelösten Widerspruch, und er enthält ferner alle introjektionalen Elemente in sich, die ihm sein dualistisches Gepräge geben. Wollte man ihn also mit Avenarius restituieren, so hieße das den Widerspruch verewigen, und die Restitution führt zum absoluten Nihilismus. Die methodologische Grundlegung aber ist mißlungen, weil ein auf rein physiologischer Basis erwachsenes Regulativ des Denkens keinerlei Gewähr für allgemeine Geltung und höchste Konstanz der darauf beruhenden Werte bietet. Sie ist psychologistischer Natur und führt deshalb zu einem haltlosen Relativismus. Sonach oszilliert der Empiriokritizismus zwischen den Polen der nihilistischen und relativistischen Weltverneinung.

* * *

Damit ist unsere eigentliche Aufgabe erfüllt. Was bei Avenarius Negation ist, hat zuerst kritische Berücksichtigung gefunden, sodann alles dasjenige, was bei ihm Position ist. Unsere Hauptergebnisse aber können wir hier in einigen Sätzen zusammenfassen.

Der Dualismus, den Avenarius überwinden will, ist nicht darum verwerflich, weil der natürliche Weltbegriff gegen ihn spricht. Denn der natürliche Weltbegriff trägt bereits alle Voraussetzungen desselben in sich. Der Dualismus ist auch nicht darum verwerflich, weil

das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes gegen ihn spricht. Denn das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes ist ein zu variabler Faktor, um ein für alle Male in den Dienst einer bestimmten Weltansicht zu treten. Er enthüllt uns eben die Unzulänglichkeit einer biologischen Begründung der Erkenntnistheorie und zugleich die Schwäche des reinen Psychologismus. Dieser hat in seiner nihilisierenden und relativierenden Wirksamkeit sich uns bereits im Problem der Außenwelt und im Problem der Innenwelt, im Objektsbegriff und im Subjektsbegriffe dargestellt. Jetzt ersieht man das Gleiche hinsichtlich des Universalbegriffes. Auf Basis der Psychologie kommt man zu Beschreibungen, zu deskriptiven Mannigfaltigkeiten, nicht aber zu logischen Werten, zu logischen Einheitswerten.

Somit bleibt der Dualismus trotz des Empiriokritizismus und gegen den Empiriokritizismus bestehen. Und nach wie vor bleibt es die höchste Aufgabe jeder Philosophie, über ihn zu entscheiden, ihn zu bejahen und zu verewigen oder ihn zu verneinen und in eine höhere Einheit aufgehen zu lassen.

II.

Der Empiriokritizismus als Wissenschaftslehre und Universalmethode.

Der Empiriokritizismus will mehr sein als eine Erkenntnistheorie oder Psychologie. Da seiner antimetaphysischen Tendenz als positives Widerspiel nicht eigentlich die Schöpfung eines inhaltlich determinierten Universalbegriffes, sondern einer Universalmethode entspricht, so ist damit bereits die Grenze nach Seite der übrigen Forschungszweige bezeichnet. Was in formalmethodologischer Hinsicht den Anspruch auf Neuheit und Bedeutung erhebt, fließt gleichsam von selber auf die der Philosophie am nächsten gelegenen Wissensgebiete über. Und sonach möchte der Empiriokritizismus sich von seinem eigentlichen Zentrum aus radial nach den verschiedensten Richtungen verbreiten, er möchte eine Wissenschaftslehre im großen Stil sein: also das, was jederzeit das Ideal der Philosophie war und noch niemals sich auch bloß in gröberen Zügen verwirklichen ließ.

Der Nachkantische Idealismus, am nachdrücklichsten in Fichte und Hegel, hat das Problem wieder ins Rollen gebracht. Und auch er hat in erster Reihe nach einer Methode gerungen, die den gesamten Inhalt des Denkens umspannen, aber freilich auch mehr: ihn recht eigentlich aus sich selber erzeugen sollte. An dieser Überspannung seines Strebens ist er gescheitert. Aber damit ist der andere Teil, die bescheidenere Tendenz, sich streng innerhalb der natürlichen Grenzen eines universalen logischen Formalismus zu halten, nicht ebenso preisgegeben. Sie tritt vielmehr auch in der Gegenwart mehr und mehr in den Vordergrund.

In sämtlichen Parteilagern der Philosophie prävaliert gegenwärtig immer ausgesprochener das Interesse an methodologischen Problemen. Aber nicht bloß hier: auch über die Philosophie hinaus reicht das Bestreben, zunächst das logische Werkzeug zu prüfen, mit dem der Boden der einzelnen Forschungszweige urbar gemacht werden soll. Dafür legt vor allem eine Tatsache Zeugnis ab, die am deutlichsten die Tendenz der

neueren Erkenntnistheorie zum Ausdruck bringt. Es ist dies das Überhandnehmen jener speziellen Methodenlehre, die ehedem in rein philosophischen Büchern höchstens obenhin flüchtig berührt wurde. Seit einigen Dezennien schon ist das völlig anders geworden. Man nehme eines der berühmtesten Werke über Logik zur Hand, etwa die John Stuart Mills oder Wundts, und man wird sich sofort überzeugen, daß der eigentliche Schwerpunkt der Untersuchungen nicht in den allgemein abstrakten Partien, sondern in den konkreten Ausführungen zu suchen ist, die den wissenschaftlichen Betrieb der einzelnen Gebiete nach bestimmten Schemen regeln sollen. Mill hält sich dabei noch an das allgemein Erkenntnistheoretische. Aber Wundt geht viel weiter ins Detail, ins Einzelne. Beiden Denkern ist indessen die besondere Berücksichtigung des gegenwärtig wieder so aktuell gewordenen Verhältnisses der sogenannten Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften gemeinsam.[1])

Daß die Frage nach der Berechtigung einer solchen Gegenüberstellung in unseren Tagen unablässig auftaucht, hat nicht bloß logisch, sondern auch historisch seine tieferen Gründe. Man muß sich erinnern, daß der Hegelsche Panlogismus Jahrzehnte lang nicht bloß die Spekulation, sondern beinahe in noch höherem Grade die methodische Behandlung der Forschungsgebiete beherrscht hatte. Es war nicht allein der strenge Monismus, der sich hier Geltung zu schaffen schien und ein logisches Universalmittel versprach, was die Geister so sehr bestach, sondern der unleugbare Wahrheitsgehalt, der, wenngleich in metaphysischer Verbrämung, dem dialektischen Prinzip zu Grunde lag. Freilich gilt das beinahe ausschließlich für die Geschichtswissenschaft und die ihr verwandten Disziplinen. In der Naturforschung ist wenig Boden dafür. Da ist die Lehre von dem weltschöpferischen Prinzip des Widerspruches nichts mehr als eine überaus künstliche Verkleidung schlichter Tatsachen, eine Symbolisierung, die eher zur Trübung beiträgt als zur Klärung. Während nämlich zwei mechanische Kräfte, die von dem gleichen Angriffspunkte nach den entgegengesetzten Richtungen tendieren, einen Gleichgewichtszustand herbeiführen, wird das geistige und moralische Gleichgewicht eben durch den Widerspruch der herrschenden Ideen auf das entschiedenste gestört und nicht etwa nach Analogie der Physik

[1]) Als außerordentlich symptomatisch dafür kann der Umstand gehalten werden, daß Karl Mengers methodologische Grundlegung der abstrakten, klassischen Nationalökonomie im Gegensatz zur historischen in ihren geistigen Ursprüngen auf Mill zurückgeht, wie sie ihrerseits den Arbeiten Rickerts und Windelbands wegweisend vorangegangen ist. Karl Menger, „Die Irrtümer des Historismus".

dadurch geschaffen. Eben darin hat die Hegelsche Lehre von der Negation, die das treibende Moment der Entwicklung ist, zu immer höheren und umfassenderen Synthesen führt, ihre reale Basis. Während es ihr auf naturwissenschaftlichem Gebiet bloß durch eine Reihe symbolischer Umdeutungen der Phänomene gelang, ihr Schema methodisch zu gebrauchen, war dieses auf psychischem Gebiet ungleich sicherer fundiert. Hier ist die Verneinung mehr als ein bloßer Mangel, sie führt nicht zur Ruhe, sondern zu neuer und intensivster Bewegung. Noch mehr, wenn bloß eine Tendenz für die kulturelle Evolution maßgebend wird, tritt nicht etwa nach Art der dynamischen Gesetze eine gleichförmige oder gleichförmig beschleunigte Bewegung ein, sondern ein rapider Stillstand, während das Widerspiel der Gegensätze immer höhere Energieformen ins Leben treten läßt. Der Chemismus der Ideen, die eigentümliche Verbindungsart, in der die einzelnen Elemente an Inhalt und Form intakt erhalten bleiben und gleichwohl ein neues und gänzlich originelles Produkt ergeben, ist daher das Grundproblem aller kulturhistorischen Entwicklung.[1])

Das dialektische Prinzip stellt sämtliche Wissenschaften von vornherein unter den Gesichtspunkt der Teleologie. Sie schuf damit ein verhängnisvolles Übergewicht der Geisteswissenschaft über die Naturwissenschaft, das zu einer bedeutsamen Reaktion führen sollte. Als in den nächsten Jahrzehnten die philosophische Produktionskraft rapid nachzulassen begann und die Naturforschung einen mächtigen Aufschwung nahm, vertraute man wieder einseitig der Induktion und dem Experimente, von denen man alles, sogar die Entscheidung der metaphysischen Grundprobleme erwartete. Also kam es, daß man zunächst der teleologischen Methode den Krieg erklärte: sogar in den Geisteswissenschaften — so völlig kehrte sich nunmehr das Verhältnis um — sprach man dem mechanisch-kausalen Erklärungsmodus die alleinige und ausschließliche Berechtigung zu.[2])

Diese radikale Verwechslung des Schwerpunktes ließ die Wissenschaft nicht zu einem stabilen Gleichgewichtszustande kommen. Nach und nach ward man inne, daß man hier wie dort den rechten Weg verfehlt hatte. So häuften sich vor allem in den einzelnen Disziplinen die

---

[1]) Über den Chemismus der Begriffe: Friedrich Nietzsche „Menschliches Allzumenschliches", I, Seite 3 sq., Chemnitz 1878. Wilhelm Wundt, „Grundriß der Psychologie", pag. 315, „Gesetz der psychischen Resultanten".

[2]) Über Dialektik und teologische Auffassung, Windelband, „Geschichte der neuen Philosophie" II², S. 206, 308. Dühring, „Natürliche Dialektik", p. 1 sqq. Wundt, „Logik" II, S. 616.

methodologischen Vorfragen. Man halte einmal Umschau: und man wird alsbald von der Zerfahrenheit ein Bild gewinnen, die weit und breit eingerissen ist. Die Psychologie ist gänzlich aus den Fugen gekommen. Nicht einmal darüber herrscht noch zurzeit Übereinstimmung, ob man sie zu den Naturwissenschaften oder Geisteswissenschaften zu zählen habe. In der Biologie kämpfen die mechanische Grundanschauung und der Neovitalismus zur Stunde den Entscheidungskampf. In der Historik werden die prinzipiellsten Vorfragen von den berufensten Vertretern diskutiert, ohne daß diese bislang über die grundlegendsten Begriffe im reinen wären. Da steht individualistische, da steht idealistische gegen materialistische Geschichtsauffassung, da soll bald die Biographie als eigentliches historisches Werkzeug figurieren, bald sollen Soziologie und Statistik die Führerrolle übernehmen. Nicht viel erfreulicher sieht es in der Nationalökonomie aus; hier divergieren schon seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts die klassische Richtung und die historische: um bloß des wichtigsten Prinzipienstreites zu gedenken.

Auf beiden Gebieten, in Natur und Geist, ist also Verwirrung und Streit. Und nicht einmal die Grenze zwischen beiden ist klar und fest gezogen. So erklärt es sich, daß schließlich die Zweiteilung selber zum Problem wurde. Man begann sich die Frage vorzulegen, deren Beantwortung die bisher sanktionierte Terminologie kühnlich vorweggenommen hatte: ob die Methode der Naturwissenschaften von der der Geisteswissenschaften eine im Prinzip unterscheidbare sei. Das Problem ist durch Windelbands und Rickerts Arbeiten ins Rollen gebracht worden und harrt gegenwärtig noch der Klärung und endgültigen Entscheidung. Erst sobald diese erfolgt ist, wird es möglich sein, auch innerhalb der einzelnen Forschungszweige Ordnung zu schaffen. Vor allem muß sie der Psychologie, die zurzeit am meisten unter der allgemeinen Unklarheit leidet, zugute kommen, und von da aus der Geschichte und der Soziologie.

Rickert und Windelband behaupten eine prinzipielle Duplizität der Methoden, der naturwissenschaftlichen und historischen, die sie an Stelle der alten eben berührten Dichotomie setzen. Während also noch Comte und Spencer von einem universellen Naturalismus als einer Panacee der Philosophie träumen mochten, mahnen jene beiden Denker zu nüchterner Umkehr.

Abseits von dem Felde solcher Kontroversen hat Avenarius das Gebäude des Empiriokritizismus aufgeführt. Allein auch ihm war an einer Universalmethode gelegen. Er versprach sich dieselbe von seiner

„Kritik der reinen Erfahrung": denn als konsequenter Psychologist durfte, mußte er so und nicht anders denken. War der Psychologie einmal der rechte Weg gewiesen, so konnte man auf die Erfüllung der kühnsten Erwartungen hoffen.

Avenarius hat das nicht sich noch seinen Lesern verhehlt. In dem Vorwort zur „Kritik der reinen Erfahrung" schreibt er: „Wenigstens schwebte mir von Anfang an zugleich als Endziel vor, mit dem Versuch, die ersten Grundzüge einer allgemeinen Theorie des menschlichen Erkennens und Handelns zu zeichnen, das Bestreben zu verbinden, für eine Wissenschaftslehre überhaupt und im Besonderen für die Psychologie (im Sinn einer eigentlichen Variationspsychologie) und im Anschluß daran namentlich für die wissenschaftliche Pädagogik, ferner für die Logik, Ethik und Ästhetik, für Rechtsphilosophie und Nationalökonomie, für die Sprachwissenschaft u. a. den Boden zu bereiten. Alle diese Wissenschaften behielt ich bei Entwurf und Ausführung dieses Werkes im Auge; freilich darf man in oder von der Kritik der reinen Erfahrung selbst nicht schon eine Wissenschaftslehre, eine Variationspsychologie, eine Logik, und wenn auch bloß in speziell markierten Hinweisen erwarten wollen. Aber Anregungen vom Inhalt einer allgemeinen Grundlegung für diese Wissenschaften dürften ihre eigenen Grundbegriffe in wohl erkennbarer und leicht weiter zu verfolgenden Weise allen darbieten, — allen wenigstens, denen daran liegt, die wichtigsten Güter der Menschheit — die Sittlichkeit, das Recht, die Wissenschaft, den Staat überhaupt und die Gesellschaft, und d. h.: die individuelle und allgemeine Wohlfahrt — auf den denkbar sichersten Grund zu stellen, als welcher schließlich doch einzig und allein von der wissenschaftlichen Analyse zu erhoffen ist."[1])

Avenarius führt hier lauter solche Wissenschaften an, die der alten Terminologie entsprechend zu den Geisteswissenschaften zählten. Für ihn büßt diese freilich jedwede Bedeutung ein. Den Gegensatz von Natur und Geist hatte er ja mit der Ausschaltung der Introjektion gegenstandslos gemacht, gegenstandslos zu machen *geglaubt*. Somit hörte auch die methodologische Einteilung, die auf jener Gegenüberstellung gefußt hatte, für ihn auf zu existieren. Stillschweigend hat er denn diese Konsequenz gezogen. Aber sein Gesinnungsgenosse *Ernst Mach* hat die Verleugnung der alten Methodik mit deutlicheren Lettern auf seine Fahnen geschrieben. Dadurch, daß er in Physiologie und Psychologie wesensgleiche Disziplinen erblickt, die mit demselben Objekt und bloß mit verschiedenen Beziehungen zu schaffen hat, gehen für ihn auch die

[1]) Avenarius, „Kritik der reinen Erfahrung", Seite XII.

übrigen Forschungszweige nicht mehr in zwei großen Zügen auseinander. „Von der Fechnerschen Auffassung des Physischen und Psychischen als zweier verschiedener Seiten ein und desselben Realen ist die unsrige ebenfalls verschieden. Erstens hat unsere Auffassung keinerlei metaphysischen Untergrund, sondern entspricht bloß dem verallgemeinerten Ausdruck von Erfahrungen. Dann unterscheiden wir auch nicht zwei verschiedene Seiten eines unbekannten Dritten, sondern die in der Erfahrung vorgefundenen Elemente, deren Verbindung wir untersuchen, sind immer dieselben, bloß von einerlei Art, und treten bloß je nach der Art ihres Zusammenhanges bald als physische, bald als psychische Elemente auf." „Das gesehene Blatt als abhängig gedacht vom Gehirnprozeß ist etwas Psychisches, während dieser Prozeß in dem Zusammenhang seiner Elemente etwas Physisches vorstellt."[1])

Was Avenarius angeht, so hat meine Kritik seiner Introjektionstheorie auch das eben berührte Ergebnis auf methodologischem Boden in Frage gestellt. Es ließ sich ja der Nachweis führen, daß der Dualismus von Natur und Geist, erkenntniskritisch gefaßt, schon dem natürlichen Weltbegriff anhaftete, so daß alle Polemik dagegen ihr Ziel notwendig verfehlen wird. Die Argumentation Machs, die auch Avenarius zweifelsohne unterschrieben haben würde, ist, auf ihre erkenntnistheoretische Seite geprüft, sicherlich ganz im Rechte. Ja, es muß dem berühmten Physiker und Naturphilosophen entschieden als bedeutendes Verdienst angerechnet werden, daß er allen materialistischen und spiritualistischen Verlockungen zum Trotze an dem Standpunkt des immanenten Phänomenalismus so unentwegt festhält. Allein seine Theorie enthält eine Voraussetzung, an der ihre praktische Anwendung scheitern muß. Um zwischen Physiologie und Psychologie und im weiteren Sinn zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft die logischen Schranken aufzuheben, wird der psychophysische Parallelismus gleichsam in Permanenz erklärt. Setzen wir selbst voraus, daß dieses Verfahren sich hinsichtlich der Psychologie, wo es freilich in Wirklichkeit derzeit nicht mehr ist als eine gut fundierte Hypothese, bedingungslos rechtfertigen läßt, daß es also einzig und allein Psychologie, wenigstens sofern sie für die Wissenschaft in Anbetracht kommt, als physiologische Psychologie, als konkrete Anwendung des parallelistischen Prinzipes gebe, so streift die vorgenannte Annahme sofort ans Phantastische, wenn ihr über die Psychologie hinaus auch für die ihr fußenden Geisteswissenschaften Geltung geschafft werden soll. Damit wäre mit einem Male unwiderruflich der Bankerott dieser Wissen-

[1]) Ernst Mach, „Analyse der Empfindungen", Seite 46 sq.

schaften erklärt. Wie stünde es um die Historie, wie stünde es um das ganze weite Gebiet der Soziologie, wenn man die molekularen Umlagerungen erst ausfindig machen müßte, zu denen die Vorgänge in Gesellschaft und Geschichte als eindeutig bestimmte Zugeordnete sich verhielten! So mag sich die Weltweisheit in den Zukunftsträumen eines verstiegenen Materialisten malen: der Parallelismus läßt sich heute sogar in der experimentellen Psychologie noch kaum heuristisch verwerten, geschweige denn sämtlichen Wissenschaften als untrüglichster Wegweiser vorspannen.[1])

Selbst wenn Mach also, was seine Auffassung vom Wesen der Psychologie anlangt, im Rechte wäre, so müßten sich die feineren und feinsten Konsequenzen als praktisch wertlos erweisen. Man würde sich genötigt sehen, auch fürderhin an der alten Dichotomie, wenigstens provisorisch, festzuhalten, so aber, daß eine Änderung dieses Zustandes im Sinne definitiver Entscheidung sich kaum erwarten ließe.

Damit ist das Prinzipiellste erledigt. Die weiteren Punkte sind bloß Detailfragen.

Behalten wir die alte Terminologie bei und suchen wir einmal der Reihe nach, was der Empiriokritizismus für die Naturwissenschaften, was er für die Geisteswissenschaften leistet und inwieweit die Fülle positiver Resultate seine methodologischen Ansprüche zu decken imstande ist. Freilich: man müßte darüber zunächst im reinen sein, was für ein Ideenkomplex hier den Empiriokritizismus vertreten soll; denn so einsinnig und so eindeutig ist dieser keineswegs, als daß er für diese fundamentale Frage nicht eine Mehrheit von Beantwortungen offen ließe.

Die Grundtendenz des Empiriokritizismus ist, wie wir uns überzeugen durften, die der exklusiven Immanenz. Er ist Positivismus vom reinsten Wasser; so rein, daß der anscheinend harmlose Begriffsapparat der herkömmlichen Erkenntnislehre und Psychologie bereits als metaphysische Zumischung empfunden würde. Das ist freilich keine Weltanschauung von gestern: wenn auch nicht geleugnet werden darf, daß die Energie, mit der sie Avenarius propagiert, nicht ihresgleichen in der Geschichte der Philosophie findet. Sonach liegt es nahe, angesichts dieser originellen Anwaltschaft der positivistischen Grundanschauung, in kurzem den Einfluß, den dieselbe auf Betrieb und Methode der einzelnen Wissenschaften genommen hat, zu prüfen. Erschöpfend kann das Problem hier keineswegs erläutert werden, dies muß weiteren Spezialarbeiten vorbehalten bleiben; uns sei es vorläufig genug, das Thema wenigstens an der Oberfläche zu berühren.

[1]) Hierzu Jodl, „Lehrbuch der Psychologie"[2], pag. 32.

Dogmatische Metaphysik hat die freie Forschung ohne Zweifel immer aufs tiefste geschädigt: das Mittelalter leistet in so reichem Maße Zeugenschaft dafür, daß weitere Beispiele nicht erforderlich sind. Da wird dann freilich der radikalste Empirismus, der für transzendente Problemstellungen nichts als ein Lächeln mitleidiger Verachtung übrig hat, als Erlösung empfunden, woraus nicht zum mindesten der dominierende Einfluß eines Bacon von Verulam, in dem spätere Generationen kaum mehr sehen wollten als einen tüchtigen Handlanger, verständlich wird. Nichtsdestoweniger lehrt die Geschichte der Wissenschaften auf der anderen Seite, daß der Einfluß so extremer Immanenz sich durchaus nicht immer im guten Sinne fühlbar macht. Schon Lange hat in seiner „Geschichte des Materialismus" hervorgehoben, daß die bedeutendsten, bahnbrechendsten Vertreter der empirischen Wissenschaften fast ausnahmslos in philosophischer Beziehung Metaphysiker gewesen sind, daß beispielshalber der alexandrinischen Gelehrtenschule der Materialismus immer fremd geblieben ist.[1]) Man wird daran Anstoß nehmen, daß der Materialismus hier als immanente Weltanschauung genannt wird. Freilich gebührt ihm, der von Anfang bis Ende Metaphysik, wüsteste Metaphysik ist, dieses Prädikat am wenigsten. Allein für das Altertum mußte er trotzdem gleichsam die Stellvertretung desjenigen übernehmen, was der modernen Philosophie Empirismus und Immanenz ist. Denn die Alten, denen weder naturphilosophisch noch erkenntniskritisch das Verständnis für das Problem der Außenwelt in ihrem Wirklichkeitswerte aufgegangen war, sahen in der Materie das unmittelbar Gegebene, wofür die Sinne und nicht erst der konstruierende und reflektierende Verstand Zeugenschaft ablegten. Wenn noch in der Neuzeit Materialismus und Sensualismus zumeist so nahe gegeneinander konvergierten, daß es erst der kritischen Besinnung über ihre Theorien bedurfte, um deren tiefgreifende Differenz zu erkennen, so hatte die Antike die beiden Begriffe schlechtweg identisch gesetzt.

Umgekehrt war der Materialismus des Altertums in wissenschaftlicher Beziehung im großen und ganzen wohl steril. Er hat die empirische Forschung um wenig bedeutsame Erkenntnisse bereichert.

Hinsichtlich seines neuzeitlichen Äquivalentes, der immanenten Philosophie, läßt sich im Grunde kein günstigeres Urteil abgeben. Versuchen wir einmal, sie bis in ihre ersten Anfänge zurückzuverfolgen. Von Bacon ist bereits die Rede gewesen. Die erste entscheidende Handlung, mit der jene Weltanschauung ihr Auftreten dokumentierte und ihre

[1]) Lange, „Geschichte des Materialismus"[5], pag. 92.

weiteren Gestaltungsformen gleichsam programmatisch festlegte, war eine unbedingte Kriegserklärung an alle Teleologie. Von diesem Standpunkte aus mit Recht. Denn die Idee des Zweckes ist der unermüdliche, ewige Störenfried der naturkausalen Betrachtungsart, der mechanischen Weltauffassung. Sie legt den Phänomenen einen Sinn zu Grunde, der nicht sinnlicher, sondern notwendig transzendenter Natur ist. Es war demnach konsequent gehandelt, wenn Bacon in ihr, als den idola tribus, den gefährlichsten Verführer der nach Wahrheit ringenden Menschheit witterte.[1]) Vielleicht ist die noch radikaler antiteleologische Tendenz Spinozas ein Beweis mehr dafür, wie wenig Ernst es diesem im Grunde genommen um die Metaphysik war und wie nahe er trotz der dogmatischen und so ganz anempirischen Einkleidung seiner Lehre den immanenten Denkern der damaligen und der nachfolgenden Zeit stand.

Aber die beiden Philosophen haben ihre Methode nicht so sehr in deren konkreter Anwendung geprüft. Bacon blieb bei großen Entwürfen und Ansätzen. Spinoza, bis zur Verblendung der Mathematik ergeben, hat sich sonst in keiner Wissenschaft versucht; er baute sein System und schaute nicht nach rechts noch nach links. Die Teleologie hat diesen Angriffen standgehalten. Sie ist durch Kant glänzend rehabilitiert worden. Nicht eigentlich als metaphysisches Prinzip, sondern als symbolischer Behelf. Das viel diskutierte „als ob" wies ihr einen Platz außerhalb der Erfahrung an, so aber, daß damit nichts gegen die Erfahrung unternommen sein sollte. Dabei ist es im großen und ganzen geblieben. Die immanente Schule hat sich bei der Kantischen Entscheidung beruhigt. Avenarius ist dem Problem nirgends nachgegangen. Aber Mach hat es in seiner „Analyse der Empfindungen" eigens herangezogen. Er ist Teleologe ähnlich wie Kant. Freilich gilt ihm die Teleologie mehr als provisorisches Forschungsmittel, denn als ein Wesen der menschlichen Vernunft ewig und unabänderlich begründetes Schema. „Es scheint also noch keine Nötigung zu bestehen, einen tiefgreifenden Unterschied zwischen teleologischer und kausaler Betrachtung anzunehmen. Die erstere ist einfach eine vorläufige."[2]) Überhaupt hat die moderne Erkenntnistheorie, soweit sie an die Kantische Tradition anknüpfte, das Problem der Teleologie vertieft, wenn auch nicht immer im Sinne des Königsberger Denkers, und wenn sie auch nirgends so weit ging, den kausalen Boden nach Art Fichtes und seiner Nachfahren vom

[1]) Baco, l. c., pag. 139 sqq.

[2]) Mach, „Analyse der Empfindungen", Seite 66. Hegel, Encykl. der philosophischen Wissenschaften im Grundriß, Seite 103.

finalen Prinzip gänzlich unterhöhlen zu lassen. Wundt[1]) verficht die Ansicht, Teleologie sei nicht als Negation der Kausalität zu fassen, sondern als eine davon toto genere differente Auffassungsart, die mit jener nicht konkurrieren wolle, sondern sie zu ergänzen berufen sei. Eduard von Hartmann macht geltend, daß Teleologie bloß eine Umkehrung, aber keine Negierung des Kausalitätsgedankens sei, sie sei Kausalität gleichsam von rückwärts gesehen, es sei mithin dem kausalen Konnex als solchem die Kategorie der Zweckmäßigkeit bereits inhärent.

Bedeutend weitere Perspektiven öffnen uns die Untersuchungen Sigwarts[2]) und Windelbands, die sich als Korrektur und zugleich als Erweiterung des Kantischen Gedankens darstellen. Sie zeigen, daß dem Erkenntnsivorgang, sofern dieser nicht lediglich psychologisch gewürdigt, sondern unter transzendentalem Aspekt beurteilt werde, der Begriff des Zweckes inhärent sei. Oder mit andern Worten: der Weg zur Erkenntnis, das heißt aber zur Wahrheit, ist nicht gangbar ohne den Willen zur Wahrheit. Kant hat das teleologische Prinzip nicht umfassend genug gewürdigt, er hat seine Wurzeln nicht erschaut, wenn er ihm bloß in der praktischen Vernunft sein ureigenes Domizil anwies und, was theoretische Vernunft anlangt, in ihm nicht mehr erblickte als einen methodologischen Behelf, als ein Gleichnis. Vielmehr ist es bereits in die Voraussetzungen seines Hauptwerkes aufgenommen. Denn die transzendentale Logik ist ihrem Begriff nach zum Unterschied von der formalen, welche die dem Denken als solchem immanenten Gesetze erforscht, eine Logik des Zweckes: sofern in ihre Prämissen die erkenntnistheoretische Tendenz aufgenommen ist, die Objektivität, die Gegenständlichkeit des Seienden zu begründen. Sie ist von vornherein unter diesem teleologischen Gesichtspunkte entworfen. Die transzendentale Deduktion ist nichts als die Wurzel der Objektivierung. Die Grundbegriffe und Grundsätze der transzendentalen Analytik sind als Konstituentien der Erfahrung die einzelnen Glieder im logischen Zwecksystem des Kritizismus, das in der Fundamentierung der objektiven Realität gipfelt. Die transzendentale Logik schöpft nicht aus sich wie die formale, sondern ist von Anfang bloß in Beziehung auf jenen Zweck der Objektivierung denkbar.

So feiert die Teleologie inmitten der Kantischen Philosophie ihre Auferstehung und behauptet ihr Ansehen in jeder konsequenten erkenntnistheoretischen Logik, die nicht mit psychologistischen

[1]) Logik I, Seite 534.

[2]) Sigwart, Logik I, Bd. I, „Die Aufgaben der Logik".

Elementen verquickt ist. Denn wie gelegentlich bemerkt: während der Begriff des Denkens an sich unbegrenzt ist und keine Einschränkung aufs besondere, auf bestimmte Aufgaben erhält, ist der Begriff des Erkennens, sofern er nicht psychologistisch relativiert und verflüchtigt wird, unter einen fixen, als Direktive dienenden Erkenntniszweck gestellt.

Was Avenarius anlangt, so konnten wir verzeichnen, daß sich in seinem System keine weiter ausgreifende Auseinandersetzung mit dem Problem der Teleologie findet. Und bedarf es einer solchen auch bei einem Denker, der auf der einen Seite mit aller Willensmetaphysik auch den Willensbegriff aus dem philosophischen Wörterbuch bannen möchte, auf der andern Seite dem exklusivsten Psychologismus huldigt, und sonach nicht nach dem Wert, sondern bloß nach der Provenienz der Phänomene fragt? Aber gemach; soeben war die Rede von dem System des Avenarius. Ein System verlangt aber durchgängige innere Einheit sämtlicher Teilbestände, setzt also eine teleologische Auffassungsweise voraus. Der Empiriokritizismus bietet die glänzendste Bestätigung. Wir brauchen uns diesbezüglich bloß auf das zu berufen, was wir im vorangehenden Kapitel über das Ideal der Wahrheit unter gleichzeitigem Hinweis auf Hume bemerkten: daß dieses, auch wenn man rücksichtlich der Vitalreihentheorie weitgehendste Toleranz walten läßt und mit Darwin durch den Begriff der Selektion das teleologische Moment beseitigt glaubt, sich nie und nimmer rein kausal, mechanistisch begreifen läßt. Das Ideal ist nicht aus Erfahrung geschöpft und nicht in der Erfahrung nachweisbar. Auch der Empiriokritizismus nimmt eine Anleihe in der Teleologie, wo er nicht bloß Kritik, wo er System der reinen Erfahrung werden will.

Die Teleologie ist auch sonst wieder zu Ehren gekommen. Die moderne Biologie ist in einer Reihe ihrer stärksten Vertreter zu ihr zurückgekehrt. Freilich ist dieser Neovitalismus derzeit noch so heftig umstritten, daß man von ihm nicht als einer erwiesenen und feststehenden Wahrheit ausgehen kann. Aber sein Auftreten ist nichtsdestoweniger ein bedeutsames Zeichen der Zeit. Die Geisteswissenschaften und sie, wie ja von selber begreiflich, in noch weit höherem Maße, steuern den gleichen Kurs. Langsam beginnt sich die Historie von den Dogmen loszusagen, die in der materialistischen Geschichtsauffassung ihren Ausdruck fanden, diesem in seiner Art freilich fast grandios zu nennenden Versuch, der mechanischen Weltanschauung auch das Reich der Vernunft zu unterwerfen. So stehen auch in der Nationalökonomie[1]) analoge Methodenfragen einander

[1]) Dazu O. Spann, „Untersuch. üb. d. Gesellschaftsbegriff zur Einleitung in d. Soziologie". Zeitschrift f. d. ges. Staatswissenschaft 1903, Heft 4.

gegenüber: neben der historischen Richtung, die ihre theoretische Wirksamkeit auf eine möglichst umfassende Induktion aus der Geschichte und die Entdeckung bestimmter Gleichmäßigkeiten beschränken möchte, erheben sich die Vertreter der klassischen Schule, die ihren Argumentationen axiomatischen Charakter geben wollen; und hier entbrennt neuerdings der Streit, ob solche Gesetze kausaler oder finaler Natur sein sollen, ob sie aus dem Prinzip der Ursächlichkeit oder dem Prinzip der Zweckmäßigkeit zu schöpfen sind.

Das Problem der Teleologie erschöpft aber keineswegs all dasjenige, was unter den Begriff der immanenten Philosophie fällt, und gleichermaßen ist der Einfluß der letzteren auf die Wissenschaft nicht bloß an dem Vorwiegen der kausalen oder der teleologischen Betrachtung zu bestimmen. Das ist bloß eine und vielleicht nicht einmal die wichtigste Seite. Wichtiger sind folgende Erwägungen. Seit Hume, diesem Begründer und gleichzeitig Vollender des Positivismus, wird dem Begriffe der Substanz im Reich der Natur und in dem des Geistes der Boden streitig gemacht. Bei Avenarius erscheint eben diese Tendenz auf die höchste Höhe getrieben. Jeder Metaphysik der Außenwelt und jeder Metaphysik der Innenwelt verweigert er die Existenzberechtigung. Begriffe wie Kraft, Materie und was sonst logischer Baustein der atomistischen Naturauffassung ist, finden überhaupt in seinem Systeme keinen Platz. Er erklärt sie psychophysisch, als Idiosyndeme, als biologische Setzungsform, die ihren Selektionswert noch nicht behauptet haben, und läßt sie in philosophischer Beziehung der progressiven Elimination verfallen sein.

Dieser antimaterialistischen Tendenz kommt allerdings in der modernen Naturphilosophie selber die Energetik entgegen. Sie sucht die erkenntniskritische Überzeugung von der Phänomenalität des Gegebenen auch in ein methodologisches Prinzip umzusetzen. Materie wird niemals wahrgenommen, also darf der Naturforscher diesen imaginären Begriff nicht länger konservieren. Allein die Energetik ist der Atomistik in der Vermeidung des Substanzbegriffes um keinen Schritt voraus. Wo sie den abstrakten Begriff der Energie in besondere Energieformen zu spezialisieren sich bemüßigt sieht, kann auch sie der konkreten Unterlage[1]) nicht entraten, an die dieselben gebunden bleiben. Von dieser Seite also ersteht dem Empiriokritizismus keine Hilfe.

Der strengen, exklusiven Immanenz, die das Rüstzeug der reinen

[1]) Rickert, „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", pg. 116.

Logik verschmäht und ganz allein auf dem Psychologismus fußt, ist die Naturwissenschaft überhaupt eine ewige Not und Verlegenheit. Denn diese verselbständigt die Welt der Objekte gegenüber dem Subjekt, sie spricht ihr eine nicht bloß bedingungsweise an das Auftreten bestimmter perzeptionsfähiger Geschöpfe geknüpfte Realität zu. Berkeley als erster und vielleicht als einziger war ehrlich genug,[1]) sich diese Schwierigkeit einzugestehen. Wo es keine Materie gab, da konnte es konsequenterweise auch kein inneres Prinzip der Gesetzmäßigkeit in der Abfolge der Phänomene geben. Also mußte es Gott sein, der für Kontinuität und Konstanz des kausalen Geschehens Sorge trug. Hume[2]) hat das Problem ganz ins Anthropologische gewendet, er hat sich jener Verantwortung entziehen wollen, indem er natürliche Gesetzmäßigkeit und psychische Übung identifizierte.

Diese und ähnliche Ausflüchte vermied Ernst Mach, der, Naturforscher von Beruf, die Lücke zwischen Natur und Geist hier peinlicher empfunden haben muß. Er läßt die Materie, ähnlich wie die Teleologie, nicht ontologisch, allein methodologisch gelten, nicht als objektive Aussage über ein Seiendes, sondern als subjektiven Hilfsbegriff. Sie erweist sich zur Zusammenfassung, zur ökonomischen Ordnung, zur Systematik der Erscheinungen tauglich, so wenig sie auch die Welterkenntnis um irgend einen neuen Inhalt zu bereichern imstande ist.

Diese Darstellung ist aber, so großen Zuspruches sie sich auch heute von Seite der Laien sowie der Naturforscher erfreut, eigentlich ein schlecht verhüllter Kompromiß zwischen dem Empirismus und der Metaphysik, deutlicher gesprochen, dem Empirismus und dem Transzendentalismus. Ob nämlich Materie konstitutiv für die Naturwissenschaft sei oder entbehrlich gemacht werden könne, ist eine Prinzipienfrage und keine solche, die vorderhand bloß provisorisch sich entscheiden ließe. Daß die jeweiligen Attribute, die man ihr zuspricht, von derlei ökonomischen Zweckmäßigkeitsgründen bestimmt werden, mag immerhin gelten: sie selber aber ist ja nicht ebenso ein fluktuierender Wert, für den bald das eine, bald das andere eingesetzt werden könnte, sondern eigentlich nichts anderes als der metaphysische Ausdruck dafür, daß die Er-

---

[1]) Berkeley, „Über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis", deutsch von Ueberweg, pag. 77.

[2]) Hume, „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand", deutsch von Nathansohn, Seite 92, „Über die menschliche Natur", deutsch von Jakob, I. Dritter Teil.

scheinungen auf etwas außerhalb ihrer bezogen werden. Diese Beziehung ist nichts, das von heute auf morgen zu Recht bestünde. Entweder sie ist ein Mißgriff des Verstandes oder ein für alle Male im Wesen der menschlichen Vernunft begründet. Hat sie auch, was ihr Verhältnis zum objektiven Sein anbelangt, bloß ökonomische Bedeutung, so muß schließlich die Frage aufgeworfen werden, ob diese ihre Unentbehrlichkeit für die Ordnung der Phänomene nicht dafür zeuge, daß sie eine der geistigen Organisation als solche immanente Denkform repräsentiere, für die es in Vergangenheit und Zukunft keinen denkökonomischen Ersatz gebe. Biologisch und damit auch psychologisch und logisch veränderlich sind lediglich die speziellen Bestimmungen der Materie, die man möglicherweise durch das Prinzip der Ökonomie oder des kleinsten Kraftmaßes bedingt sein lassen kann: wogegen sie für sich selber keine weitere Spezialisierung noch Veränderung erlaubt.

So kann die immanente Philosophie der Naturwissenschaft eigentlich bloß hinderlich sein, weil sie deren Objekt gar nicht einmal anerkennen will; wofern man eben den Begriff der Immanenz in des Wortes strengstem Sinne faßt, wo sie grundsätzlich nicht allein die Metaphysik ausschließt, sondern auch den Transzendentalismus. Dann ist Substanz oder Materie für sie weder ein wahrer Seinswert noch ein wahrer Denkwert. Und Naturforschung kann ihr nichts anderes bedeuten, als ein vages Gefüge von Hypothesen.

Auch ihre Stellungnahme zu den Geisteswissenschaften legt die Frage nahe, ob sie hier in Wirklichkeit fördernd eingegriffen habe. Da wäre schon David Hume zu berücksichtigen. Denn er trat neben seinen erkenntnistheoretischen Leistungen als Psychologe, Religionsphilosoph und Historiker auf. Einheitlich wie die Grundzüge seiner Weltauffassung war auch deren Anwendung auf jene verschiedenen Gebiete. Überall erblickt er in der menschlichen Seele ein Vorstellungsbündel, das nach dem Schema der Assoziationsgesetze seine Funktionen regelt, ohne ein transzendentes Wollen und desgleichen ohne ein Sollen, das tieferen Gründen entstammt. Daß ihm Religion absolut identisch ist mit superstitio, wird nicht lediglich als Aufklärungsheroismus oder als begreifliche Reaktion gegen die frömmelnde Art seines Volkes zu interpretieren sein.[1]) Es ist eine unvermeidliche Konsequenz aus dem strengen Empirismus der Assoziationstheorie, die jenseits von der anima vegetativa

[1]) Hume, The natural History of Religion IV, S. 332, dann den Essay, „Of superstition and enthusiasm". Dazu auch Julius Goldstein, „Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes", Leipzig 1903, Seite 30 sqq.

keinen Raum frei läßt für den werkkräftigen νοῦς als Organ des Übersinnlichen. Hume erkennt dementsprechend keine höher ideellen Mächte als Triebkräfte des historischen Geschehens an.[1]) Er ist der eigentliche Begründer jener Geschichtsphilosophie, die das allein herrschende Motiv in dem Selbsterhaltungstriebe sucht: eine Auffassung, die im Marxismus kulminierte, die aber heute, trotz Engels und Lamprecht allenthalben im Niedergange begriffen ist. Man ist zur rechten Stunde dahinter gekommen, daß die kulturellen Phänomene mehr sind als kompliziertere Ausdrucksformen der animalischen Bedürfnisse.

Und in der Psychologie? Freilich, die Psychologie ohne Seele ist so ganz Losungswort der Epoche geworden, daß die immanente Anschauung sich in derselben ein unerschütterlich festes Fundament gesichert zu haben scheint. Der Empirismus wird Tag für Tag hier mit einem Applomb proklamiert, der so tut, als wäre die Sache längst schon im Sinn des Positivismus entschieden. Es ist hier nicht die rechte Gelegenheit, dem Problem auf den Grund zu gehen und klipp und klar die Frage aufzuwerfen, ob reine Erfahrung einer gründlichen, ehrlichen Psychologie das brauchbare Material liefern könne, oder ob Metaphysik, ob Transzendentalismus innerhalb bestimmter Grenzen nicht dafür unentbehrlich seien. Das wissenschaftliche Ideal der Psychologie ist wenigstens trotz der enormen Häufung empirischen Materials noch lange nicht erreicht. Die schwerwiegendsten Prinzipienfragen harren noch einer einheitlichen Beantwortung, die elementaren Grundbegriffe sind noch nicht einmal eindeutig fixiert. Die Intellektualisten stehen gegen die Voluntaristen, dort Mach, Münsterberg, Rickert, hier Dilthey, Jodl, Wundt; soviel Männer, soviel Systeme. Den Assoziationspsychologen ist der Begriff der Apperzeption, der den Gegnern gleichsam das ens realissimum verkörpert, ein metaphysisches Hirngespinst; diesen wieder erscheint die Assoziation als ein trister Lückenbüßer, der sich unvermögend zeigt, sogar relativ einfache psychische Phänomene zu erklären.[2])

All das weist darauf hin, daß die empirische, immanente Philosophie auch hier ihre großen Verheißungen nicht erfüllt hat. Das Problem der Persönlichkeit, der Individualität insbesondere hat in den verschiedenen Lehren kaum sorgfältigere Berücksichtigung gefunden.[3]) Zumeist wird mit wenigen Worten darüber hinweggegangen, als ließe die

[1]) Goldstein, l. c., Seite 29.

[2]) Ziehen, „Leitfaden der physiolog Psychologie", Seite 180.

[3]) Weininger, „Geschlecht und Charakter", Seite 274.

Beantwortung sich bereits zur Genüge demjenigen entnehmen, was über Assoziation und Reproduktion vorgebracht worden. Vielleicht eben deswegen, weil hier der untilgbare Rest von Metaphysik und Transzendentalismus liegt, dem der exklusive Empirismus nicht beizukommen imstande ist. Das, was im letzten Grunde die individuelle Psyche ausmacht, entzieht sich den kunstvollsten Konstruktionen der Immanenten.

So ist es freilich fraglich geworden, ob der Positivismus den Wissenschaften genützt oder geschadet hat. Es scheint, als wäre sein Einfluß eher negativ zu werten: was auch damit in vollsten Einklang zu bringen ist, daß die größten Vertreter der einzelnen Forschungszweige fast regelmäßig ihre metaphysischen Grundvoraussetzungen besaßen und den immanenten Offenbarungen nicht eben viel Gehör schenkten.

Für den Empiriokritizismus, der rücksichtslos radikal-positivistisch ist, gilt all das naturgemäß in verstärktem Maße. Indessen, was seine Ansprüche auf eine Universalmethode anlangt, sind hier noch im besonderen einige kritische Anmerkungen geboten. Jener Anspruch verweist auf die „Kritik der reinen Erfahrung", die Grundlegung seiner Weltauffassung. Was hier als systembildender Faktor erscheint, das Prinzip der Vitalreihen, ist zu gleicher Zeit dasjenige, was universell methodologische Bedeutung beansprucht. Einmal für die Psychologie und dann durch das Medium der Psychologie auch in den anderen Geisteswissenschaften, die Avenarius damit auf eine erkenntnistheoretisch solidere Basis gestellt zu haben glaubt. Die Naturwissenschaften sind hier ausgenommen, abgerechnet die Biologie, der die Vitalreihenlehre vor allem gilt. Würde Avenarius die Herkunft derselben in dem Aufbau seiner „Kritik" getreulich wiedergegeben haben, wäre wirklich die Physiologie für ihn oberste Erkenntnisinstanz gewesen und geblieben, dann hätte er das Grundproblem der Psychophysik, den Parallelismus von seelischen und leiblichen Vorgängen, glücklich erklärt und die Verbindung zwischen den beiden Reihen glücklich bewerkstelligt. Es zeigte sich uns indessen, daß der zweite Band, psychologische Darstellung der Vitalreihen enthaltend, heuristisch die Priorität beansprucht, daß Avenarius von innerer Beobachtung zurückschließend das physiologische Detail dem psychologischen Ganzen akkomodierte.

Um nichtsdestoweniger seiner Anordnung des Stoffes Rechnung zu tragen, soll mit der Biologie begonnen sein. Hat er dieser Disziplin neue Bahnen erschlossen? Denn daß es mit der Vitalreihenbiologie seine Richtigkeit habe, bildet wenigstens eine stillschweigende Voraussetzung des Empiriokritizismus.

Ich muß mich als inkompetent bekennen, die prinzipiellen und zurzeit aktuellsten Probleme der Biologie nach irgend einer Seite zu entscheiden. Was hier geleistet werden kann, wäre höchstens das, die Stellungnahme des Avenarius von der naturgemäß sie umgebenden Unklarheit zu befreien. Man nimmt selbstverständlich an, die Theorie der Vitalreihe nötige ihren Begründer zu einem Glaubensbekenntnis in der Frage des Neovitalismus. Daß Avenarius, der den Kraftbegriff als Fetischismus verurteilt, hier die Lebenskraft sich nicht viel gewogener zeigen wird, liegt auf der Hand. Gleichwohl haben mehrere seiner Kritiker den Vorwurf gegen ihn erhoben, seine Biologie basiere auf metaphysischen Voraussetzungen und lasse sich nicht empirisch fundieren. So urteilt vornehmlich Wundt, der Hegelsche und Herbartsche Traditionen dahinter wittert. Ich vermag diesem Einwand nicht recht zu geben. Daß Avenarius, der Ultraempiriker, von den immanenten Jagdgründen häufig beinahe unvermittelt und unmerklich in metaphysisches Bereich hinüberschweift, habe ich selber zu wiederholten Malen betont. Aber der erste Band der Kritik der reinen Erfahrung scheint mir speziell diese Schwäche nicht zu teilen. Zugegeben, daß er in starkem Maß hypothetisch ist, daß das Hypothetische bereits eine beträchtliche Winkelneigung zum Phantastischen verrät, so ist all das kein Anlaß, von Metaphysik zu reden. Daß das System C angenommen, nicht erschaut sei, ist kein Argument, denn in dem Sinn, wie es Avenarius erläutert, entzieht es sich prinzipiell ganz und gar nicht der direkten Wahrnehmung, und die Schwierigkeiten, die derselben in den Weg treten mögen, sind insgesamt bloß akzidentieller Natur. Ebenso dürfte man den Glauben an Sternenwelten, die sich zurzeit noch dem astronomischen Fernrohr entziehen, Metaphysik schelten. Was seine Grundfunktionen, die fortwährende Ausgleichung der Vitaldifferenzen anlangt, so ist auch da der Empirismus nicht grundsätzlich umgangen. Jene Ausgleichung ist ja keine Handlung, die besagtes System C gleichsam auf eigene Faust unternähme, womit es denn freilich mit eins ins Metaphysische hinübergriffe. Sondern es ist bloß der Ausdruck für das kausal nezessitierte Ergebnis mechanischer Vorgänge, die eines Eingriffes aus transzendentem Gebiete gar nicht bedürfen. Bezeichnungen wie Selbsteinstellung oder Vorbereitung des System C dürften nicht ganz glücklich gewählt sein und legen den damit charakterisierten Erscheinungen eine Bedeutung unter, die unvermeidlich in die Metaphysik mündet. In Wirklichkeit soll aber nichts anderes gesagt sein, als daß das richtige Gleichgewicht zwischen Reiz und Ernährung allein den Organismus zu erhalten fähig ist, daß dort, wo es den natürlichen Bedingungen zufolge gewahrt

erscheint, auch das System C normal fungieren wird. Umgekehrt verhält es sich, wenn der eine Faktor hypertrophisch oder atrophisch entwickelt auftritt. Darin ist weder Teleologie enthalten noch Metaphysik, wohl aber erscheint die Selektionstheorie Darwins als prinzipielle Voraussetzung inkludiert. Die lebensfähigen Systeme C haben sich im Kampfe ums Dasein erhalten und ermöglichen die biologischen und psychischen Evolutionen, die zu immer höheren geistigen Organisationsformen geführt haben. Mit dem Darwinismus steht und fällt Avenarius. Seine Biologie ist ein Ergebnis dieser Anhängerschaft. Sie ist an sich keineswegs originell.

An nächster Stelle käme die Psychologie, sein eigentliches Arbeitsfeld. Das Allgemeine, was über Positivismus und Immanenz zu sagen war, ist im Früheren erledigt. Es ist aber mehreres zu ergänzen. Im einzelnen hat Avenarius die empirische, introspektive Psychologie, die er durch seine psychophysische, objektive Methode anscheinend verdrängt hat, ohne Zweifel gefördert. Er zeigt sich als ausgezeichneter Beobachter, der es vor allem glücklich vermieden hat, da, wo die unmittelbare, lebendige Erfahrung sprach, pedantisch zu schematisieren und die konkrete Wirklichkeit unter dem Zwange einer teilweise irreführenden und unzweckmäßigen Terminologie verkümmern zu lassen. Daß seine terminologischen Leistungen besonders zu begrüßen oder dem Verständnis seines Wertes irgendwie förderlich gewesen sind, kann man nicht behaupten. Allein die Abneigung gegen die traditionelle Schematik erscheint gerechtfertigt.

Der Versuch, die Auffassung: „Im Anfang war die Tat", in der Psychologie zu verfechten und keine psychische Statik, sondern eine psychische Dynamik zu geben, ist ohne Zweifel anerkennenswert. Er ist freilich nicht so neu, als es Avenarius selber scheinen mochte. Wenn Wundt auch mit ungerechter Einseitigkeit die Abhängigkeit dieser psychologischen Konstruktion von der Herbartschen Lehre der Störungen und Selbsterhaltungen hervorhebt und die Analogie mit der Realentheorie zu sehr dazu benutzt, um den Empiriokritizismus als pure Metaphysik zu diskreditieren, so ist den beiden Auffassungen immerhin jener dynamische Grundzug gemeinsam, der bei Avenarius freilich eine prägnante biologische Nuance erhält. Aber auch darin ist dieses seinem berühmten Vorgänger gegenüber im Vorzuge, daß ihm die Vitalreihentheorie nicht zu einer so krud metaphysischen Dogmatik auswächst, sondern nachhaltigst in den Dienst empirischer Beobachtung tritt.[1])

[1]) Eine interessante Verbindung der Herbartschen Psychologie mit der Vitalreihenlehre gibt Swoboda „Die Perioden im menschlichen Organismus".

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Der gesunde Sinn für das Empirische, den er bei anderer Gelegenheit, zum Beispiel im Mythus von der Introjektion so offenkundig verleugnet, ist wenigstens auf dem Gebiet der introspektiven, analytischen Psychologie einer der erquicklichsten Züge seines Philosophierens. Die Psychologie der „Kritik der reinen Erfahrung" gehört zu den wenigen Büchern dieser Gattung, die der psychischen Wirklichkeit überhaupt Rechnung tragen. Da ist kein Sammelsurium von Empfindungen, das, einem geheimnisvollen Vermögen gehorchend, mit einem Mal zum vollentwickelten Selbstbewußtsein kristallisiert, da gibt es keinen äußerlichen Mechanismus von Fühlen, Empfinden und Wollen. Avenarius fängt mit Tatsachen an und nicht mit einem scholastischen Begriffspopanz. Um so mehr ist ihm daran gelegen, seine Theorie mit dem realen Geschehen möglichst genau zur Deckung zu bringen . Aus allen möglichen Sphären zieht er Beispiele zur Demonstrierung und Verifizierung seiner Anschauung heran, sogar den Sprachgebrauch weiß er für diesen Zweck zu verwerten. Die Absicht hierin ist vornehmlich die: zu zeigen, daß der Mensch, woran er auch sein Interesse nehme, immer die gleichen Funktionen ausübt, daß sein psychischer Gesamthabitus gleichsam trotz der so weit gehenden Unterschiede in den inhaltlichen Einzelnheiten sich stets gleich bleibe.[1])

Das sind die allgemeinen Eindrücke, die man bei der Lektüre der „Kritik der reinen Erfahrung" gewinnt.

Im besonderen gäbe es dann noch einiges zu bemerken. Avenarius spricht nicht mehr von Empfindungen und Gefühlen, sondern der veränderten Terminologie gemäß von Elementen und Charakteren; nicht mit Unrecht: denn der Begriff Charakter reicht viel weiter, als das dürftige begriffliche Äquivalent des früheren Schemas. Es ist nicht mehr bloß die schmalspurige Kontrarität von Lust und Unlust darunter begriffen, vielmehr all das, was nicht eigentlich zu dem Wahrgenommenen als solchem gehört, sondern auf das subjektive Verhalten des Wahrnehmenden

[1]) Die Frage, ob die Psychologie analog der Physik mit dem psychischen Atom, dem Element der Empfindung, anheben solle, um davon ausgehend die differenzierteren Phänomene darzustellen, steht übrigens gegenwärtig im Vordergrunde des Interesses. So versucht James, den Ausgang bei den höheren Gebilden zu wählen und beruft sich dabei auf die innere Erfahrung, die nichts von physischen Atomen aufweise. Die entgegengesetzte Meinung vertreten Wundt, „Grundriss der Psychologie"; Rickert, „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", Seite 199; Münsterberg, „Die Grundzüge der Psychologie", im Sinne von James; Swoboda, „Die Perioden im menschlichen Organismus", „Grundlegung der Psychologie; Weininger, „Geschlecht und Charakter".

deutlicher Bezug nimmt. Eine besonders bemerkenswerte Neuerung in diesem Sinn repräsentiert die Einführung der Begriffe „Tautote" und „Heterote". Sie scheinen mir recht glücklich gewählt. Tautotische Charakteristik hat ein Phänomen, wenn es den Charakter der „Dasselbigkeit" besitzt, heterotische, wenn es irgendwie als ein „anderes" erscheint. Die äußerlich abstrusen Beziehungen sind einer vollkommen zutreffenden Beobachtung entsprungen. Nicht erst eine nachträgliche Reflexion, sondern schon das unmittelbare Erlebnis gewinnt dadurch eine ganz verschiedene Färbung, daß einmal ein Phänomen der Außenwelt oder der Innenwelt mit der spezifischen Nuance des „Bekannten", „Altgewohnten" gesetzt ist, ein andermal uns fremd, „heterotisch" anmutet. Ebenso entspricht die psychologische Kategorie „Existenzial", der Seinswert eines Phänomens, gleichsam der Akzent der Realität, mit dem es gesetzt ist, dem, was wir bei genauerer Beobachtung jeden Augenblick in uns erfahren. Die Wirklichkeit der Dinge ist nicht überall und immer gleich graduiert. Vom positiven Pol bis zum negativen gibt es eine unendliche Anzahl von Zwischenstufen, von Übergängen aus dem Sein in das Nichtsein. Ein und dasselbe Phänomen kann für uns die ganze Skala dieser Existenzialwerte durchlaufen.

Was hier als Vorzug der Avenariusschen Methode gerühmt werden durfte, bedingt auf der anderen Seite freilich wieder ihre Unzulänglichkeit. Sie schmiegt sich durchaus an die psychologische Erfahrung an: allein ihr wird diese Erfahrung nie zum Problem, zu einem erkenntnistheoretischen Problem. Sie verschmäht den schulgemäßen Begriffsapparat, mit dem sich so bequem hantieren läßt, wenn man einmal der Wahrheit zugunsten der Theorie untreu geworden ist. Aber sie läßt damit die eigentliche Aufgabe, die sich bereits das achtzehnte und noch mehr das neunzehnte Jahrhundert gestellt hatte, die Begründung einer wissenschaftlichen Psychologie, welcher als Ideal die Exaktheit der mathematischen Methode vorschwebte, gänzlich fahren und gibt an ihrer Stelle eine möglichst getreue Kopie der unmittelbar psychischen Erfahrung. Man ist hier versucht, eine Parallele zwischen diesem psychologischen und dem modernen ästhetischen Impressionismus zu ziehen: beide standen einer Art von scholastischem Doktrinarismus gegenüber, dessen Unfruchtbarkeit für die Erkenntnis respektive Abbildung der Wirklichkeit sie durchschauen mußten; aber beide gingen nunmehr in ihrer Korrektur dieses Fehlers so weit, daß sie sich völlig zum Sprachrohr jener gemeinen Wirklichkeit hergaben, die ja der wissenschaftliche Psychologe ebenso wie der schaffende Künstler nicht bloß reproduzieren,

sondern in bestimmtem Sinn umwerten sollen; dieser, indem er sie *symbolisch*, jener, indem er sie *begrifflich* ausgestaltet.

Das Gegenargument, Avenarius habe die obere Grenze mathematischer oder naturwissenschaftlicher Exaktheit eben damit erreicht, daß er die Psychologie aus der Biologie hervorgehen ließ, daß er die Theorie der abhängigen Vitalreihe an der Theorie der unabhängigen Vitalreihe demonstriert, ist mit Obigem bereits widerlegt. Denn es erwies sich, daß eben jene erkenntnistheoretische Priorität des Biologischen eine Avenarius wohl selber verborgene Fiktion war, daß die empiriokritische Psychologie mit allen ihren Mängeln und Einseitigkeiten bereits fertig vorlag und aus ihr das ganze physiologische Detail deduziert wurde.

Es fragt sich demnach, ob der biologische Grundgedanke der Selbsterhaltung mittels kontinuierlicher Ausgleichung der Vitaldifferenzen, dem hier eine so dominierende Stellung eingeräumt wird, in der Psychologie als solcher einen Sinn habe. Daß der Mensch immerwährend an die dringendste Befriedigung seiner physischen Notdurft denke, behauptet Avenarius natürlich nirgends. Der feine Beobachter vermochte diesem utilitaristischen Extrem, das sich auf britischem Boden seit lange Heimatrechte erworben hat, nicht anheim zu geraten. Aber er glaubt, in dem ganzen geistigen Leben des Menschen, wie es sich von der elementarsinnlichen Regung bis zum höchsten philosophischen Streben nach Wahrheit entfaltet, ein Äquivalent für jenes biologische Urfaktum, das Streben nach dem vitalen Erhaltungsmaximum, zu finden. Wie nämlich die unabhängige Vitalreihe, in der sich jener für das individuelle Dasein unentbehrliche Ausgleich von Reiz und Ernährung vollzieht, dadurch charakterisiert erscheine, daß in ihr ein Überschuß eines der beiden Faktoren gleichsam abgewehrt wird, so weise das psychische und geistige Leben überall und ausnahmslos, in seinen tiefsten und höchsten Sphären ein analoges Widerspiel von Elementen auf. Immer werde eine störende Neuheit abgewehrt oder besser gesagt wehrlos gemacht: damit, daß sie vermöge der apperzipierenden Funktion des Geistes in den bisherigen, gefesteten psychischen Besitzstand einverleibt werde. Alles Fühlen, Denken, Wollen sei Reaktion gegen das Neue, dem die Gegenwart gehört. Alles, worin als ihrem eigentlichen Endzweck Fühlen, Denken, Wollen mündeten, sei die Versöhnung von Neuem und Altem, Gegenwart und Vergangenheit.

Dies ist ebenso wahr als selbstverständlich. Es liegt ja schon im Wesen der *Zeitauffassung*, diesem psychischen Grundfaktum, daß das Fortschreiten von Augenblick zu Augenblick eine fortwährende Rück-

beziehung des momentan Perzipierten auf das, was hinter diesem zurückliegt, und seine Ineinssetzung mit demselben bedinge.[1]) Wäre das nicht so, stünde das eine dem andern, das Alte dem Neuen fremd und teilnahmslos gegenüber, so gäbe es keine seelische Kontinuität und kein Individualbewußtsein. Es löste sich das Sein, soweit es als Inhalt und Gegenstand menschlicher Erkenntnis gedacht wird, in Atome ohne Bindemittel, ohne Attraktionskraft auf.

Was Avenarius also zum Leitmotive seiner psychologischen Analyse macht, ist eine Einsicht, die sich bei einiger Beobachtung jedermann von selber darbietet. Schlimm genug, daß ihr von manchen Berufspsychologen so wenig Rechnung getragen wird! Aber ihr Erkenntniswert darf auch nicht, wie es bei Avenarius geschieht, überschätzt oder in einem ihr ursprünglich fremden Sinn interpretiert werden.

Die Überschätzung sowie die irrige und irreführende Auslegung liegen in jener künstlichen Parallelität der unabhängigen und abhängigen Vitalreihen. Daß der Apperzeptionsprozeß, den Avenarius in seinen Prolegomenen beinahe noch nachdrücklicher als den eigentlichen psychischen Motor aufgefaßt hatte, hier, in der „Kritik der reinen Erfahrung", dem grundlegenden Hauptwerke, just ins Biologische umgelegt wird, darin kommt die merkwürdige Voreingenommenheit zum Ausdruck, die kausale Beziehungen aufspürt, wo höchstens weitläufige Analogien zu finden sind.

Über diesem Verhältnis von abhängiger und unabhängiger Vitalreihe lagert freilich eine charakteristische Unklarheit. Sie hat ihren Grund darin, daß der Empiriokritizismus sich eben in der Beantwortung der metaphysischen, eigentlich auch erkenntniskritischen Hauptfrage, die vom Zusammenhang physischen und psychischen Seins, oder, konkreter gesprochen, der Gehirnvorgänge und der seelischen Phänomene handelt, eine bemerkenswerte Reserve auferlegt. Er läßt es dahingestellt, ob der Vortritt der Biologie bloß aus methodologischen Rücksichten eingeräumt oder ihr auch, von diesen abgesehen, in erkenntnistheoretischer Beziehung zukomme. Dient die Theorie der unabhängigen Vitalreihe lediglich dazu, die der abhängigen Vitalreihe durchsichtiger zu machen, zu erhellen, oder findet hier ein Fortgang vom Grunde zur Folge, von Ursache zu Wirkung statt, sind beide Reihen einander als koordiniert oder subordiniert zu betrachten? Avenarius hat es vorgezogen, die Frage in der Schwebe zu lassen: wir haben mit beiden Möglichkeiten zu rechnen.

[1]) Kleinpeter, „Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart" S. 23.

Gesetzt, die unabhängige Vitalreihe verursache die abhängige, die Systemschwankungen seien nicht bloß Bedingung, sondern Grund für die geistigen Vorgänge, so ist damit eine bedenkliche Annäherung an den Materialismus gegeben. Der psychophysische Materialismus unterscheidet sich ja vom metaphysischen nicht viel mehr als dem Namen nach. Er repräsentiert eine spezielle Anwendung, keine Korrektur desselben. Das widerspricht dem allgemein philosophischen Standpunkte des Avenarius. So zweideutig auch sein Verhalten in der „Kritik der reinen Erfahrung" ist, so hat er wenigstens an anderem Orte ausgesprochen, daß die Abhängigkeit der Seele, sit venia verbo, von dem Gehirn nicht im Sinn einer physischen, sondern allein im Sinn einer logischen Funktionalbeziehung zu denken sei. Jede andere Ursächlichkeit wäre ja transzendent. Avenarius aber hat der Transzendenz abgeschworen.

Es kann daher wohl bloß eine Frage der Methode sein, ob die unabhängige oder die abhängige Vitalreihe im empiriokritischen Systeme die Hegemonie zu übernehmen berufen ist. Wenn damit die Klippe der Metaphysik glücklich gemieden ist, so bleibt es nicht weniger problematisch, ob der methodologische, heuristische Wert der unabhängigen Vitalreihe wirklich so hoch anzuschlagen sei, wie es von Avenarius und seinen Anhängern geschieht. Es ist ja bereits bemerkt worden, daß das Schema der abhängigen Vitalreihe ganz allgemein und vage, eigentlich direkt dürftig ist und jene Fiktion einer biologischen Fundierung auf eine rein äußerliche Ähnlichkeit zurückgeht. So wahr es ist, daß alle psychischen und geistigen Funktionen von der Tendenz der Stabilität beherrscht sind, so kann nicht allzu nachdrücklich hervorgehoben werden, daß diese dem biologischen Streben nach Selbsterhaltung nicht anders denn höchstens vergleichsweise an die Seite gestellt werden darf. Das Gleichgewicht, das der Denker sucht, und das Gleichgewicht, nach dem der in seiner physischen Existenz gefährdete Mensch ringt, sind nicht ein und dasselbe Gleichgewicht. Daß Avenarius beide nicht begrifflich voneinander strenge unterscheiden will, läßt seine psychologische Erkenntnistheorie so vielfach als einen primitiven und mangelhaft konzipierten Versuch erscheinen. Wenn die Metaphysik samt und sonders in der Rubrik der zu eliminierenden Beibegriffe untergebracht wird, die als psychologische Zugeordnete den für die Herstellung des Gleichgewichtes zwischen Reiz und Ernährung untauglichen Gehirnvorgängen entsprechen, wenn die Tendenz des menschlichen Erkenntnisstrebens als Annäherung an ein heterotisches Minimum bezeichnet wird, wo das System C also Werte größter Übung erzielt und nicht mehr gezwungen

ist, auf störende, fremde Elemente zu reagieren, wenn solcherart der Universalbegriff eine Wendung zum rein Physiologischen nimmt, und weit entfernt, zwischen Sein und Nichtsein eine kritische Scheidelinie aufzurichten, bloß dem Prinzip größter Kraftersparnis von seiten des Zentralnervensystemes Rechnung trägt; so sind das nicht allein sprechende Belege für die erkenntniskritische Schwäche dieses Systems, sondern auch, was seine psychologische Leistungsfähigkeit anlangt, Präjudizien von ziemlich unzweifelhafter Bedeutung. Daß der Erkenntnistheoretiker sich gegen die damit herbeigeführte extreme Relativierung des Wahrheitsbegriffes aufs entschiedenste verwahren muß, ist seinerzeit betont worden. Indessen, auch vom Standpunkte der Psychologie als Spezialwissenschaft, ist der physiologische Unterbau kein geeignetes, festes Fundament. Denn er nimmt ihr alle Initiative, er trübt ihre Unvoreingenommenheit, er geht von der Analogie zum Parallelismus, vom Parallelismus schließlich sogar zur Identifizierung zweier grundverschiedener Gebiete über. Die letzte Folge ist, daß der Gesamtinhalt des seelischen Daseins gewaltsam auf eine niedrigere Stufe herabgedrückt wird, um rein als Ausfluß des organischen Trieblebens gelten zu dürfen, daß psychophysische Begleiterscheinungen den höheren psychischen Werten unterschoben werden, daß systematisch eine Verfälschung der Analysen betrieben, alles, damit die physiologische Methode nicht an dem ersten komplizierten Phänomen, das im Sehfeld des Psychologen auftaucht, scheitere.

Es muß aber auch, abgesehen von diesen erkenntnistheoretischen und rein introspektivpsychologischen Gebresten, nach dem Verhältnis seiner Lehre zu den Grundkategorien der historischen Seelenlehre gefragt werden. Hat Avenarius hier aufklärend gewirkt? Jene Kategorien restringieren sich im wesentlichen auf drei nicht weiter voneinander deduzierbaren Hauptformen: Apperzeption, Assoziation, Reproduktion. Was den Begriff der Apperzeption anlangt, so müssen unsere vorhergehenden Untersuchungen bereits einiges Licht darüber verbreitet haben. Zu Anfang, in der „Prolegomena", erhält er bei Avenarius eine rein psychologische, man möchte sagen metaphysische Fassung: er nennt Apperzeption eine Tendenz der Seele. Später wird die Biologie dafür verantwortlich gemacht. Mit welcher inneren Berechtigung, erhellt aus den im Früheren aufgestellten Argumenten. Das Prinzip der Vereinheitlichung ist als solches nicht aus Vorgängen im nervösen Apparat begrifflich, wenn es nicht, um einen Ausdruck Nietzsches anzuwenden, als Grundwille des Geistes angesehen wird.

Der Assoziationsbegriff spielt bei Avenarius gar keine Rolle. Das liegt im Wesen jeder dynamischen, jeder konsequenten Apperzeptionspsychologie begründet. Assoziation nämlich setzt ruhende Elemente, Seelenatome voraus, die verschiedene Verbindungen eingehen. Darin wurzelt der große Unterschied zwischen Ziehen und Avenarius, deren Bestrebungen in anderer Hinsicht manche Ähnlichkeit verraten. Wer von beiden besser fährt, das soll uns nicht fraglich bleiben. Höchst mühsam konstruiert Ziehen die komplizierteren Elemente des Seelenlebens, wo Avenarius schon auf den ersten Seiten seines Hauptwerkes die interessantesten Zusammenhänge erfaßt. Freilich beherrscht ein Irrtum die beiden Männer; daß sie den geschichtlichen Zusammenhang der psychischen Vorgänge aus der physiologischen Gesetzmäßigkeit herleiten wollen.

Am schwersten vermißt man eine deutliche Stellungnahme zum Begriff der Reproduktion. Um so mehr, als hier die Beziehung der Psychologie zur Erkenntnistheorie durchsichtig ist. Ganz offenbar vermeint Avenarius, dieses Begriffes entraten zu können. Der common-sense aber nicht weniger die strengere philosophische Spekulation haben von da aus vielfach das Problem der Außenwelt sowie auch das Verhältnis des Physischen zum Psychischen diskutiert. Der psychologische Unterschied zwischen den unmittelbaren Empfindungen und den Reproduktionsvorstellungen ist so evident, daß man sich häufig verleiten ließ, ihm eine erkenntniskritische Erklärung zu geben und jenen eine metaphysische Objektssphäre zu Grunde zu legen. Um solchem zu Gunsten einer phänomenalistischen Theorie vorzubeugen, hat Hume einen prinzipiellen Unterschied zwischen Empfindung und Erinnerungsbild bestritten und ihn auf einen intensiven, einen bloß graduellen restringieren wollen. Humes Auffassung ist von der modernen Psychologie nicht akzeptiert worden: sie neigt der plausiblen Ansicht zu, daß beide Elemente heterogener Natur sind und nicht am selben psychischen Maße bestimmt werden können. Avenarius aber scheint, vermutlich um erkenntnistheoretische Skrupel zu beschwichtigen, an Humesche Traditionen anknüpfen zu wollen: denn er schreibt von der psychischen Wesensgleichheit der „Sache" und des „Gedankens", von der absoluten Vergleichbarkeit zwischen Original und Nachbild. Damit umgeht er auch ähnlich wie Hume das zweite aus jener Differenz geholte Problem, das des Verhältnisses des Psychischen zum Physischen, indem er sämtliche Phänomene als psychisch homogen ansieht. Das dritte an den Reproduktionsbegriff sich knüpfende Problem, das der unbewußten Seelenfunktion, sucht er wie Ziehen und andere

empirische Psychologen dadurch zu beseitigen, daß er es ins Physiologische zurückschiebt und die unbewußte Empfindung zur latenten Disposition des Nervensystems umprägt.

Die Psychologie steht so ganz im Vordergrunde des Empiriokritizismus, daß ihre Vorzüge und Mängel sich beinahe von selber seinen sonstigen theoretischen Leistungen mitteilen. Was der Empiriokritizismus als Psychologie bedeutet, das bedeutet er zu gleicher Zeit als Wissenschaftslehre: das eine ist das Maß für das andere. Deshalb ist hier Kürze am Platze.

Was Avenarius für die Logik geleistet hat, dessen ist bereits Erwähnung geschehen. Daneben glaubte er, auch auf Ethik und Ästhetik einen bestimmenden Einfluß gewinnen zu können. Auf beide wieder in zwiefachem Sinn: einmal durch seine antimetaphysische Tendenz, dann durch den biologischen Grundzug seiner Psychologie. In einer Anmerkung zum „menschlichen Weltbegriff", die besondere Berücksichtigung finden sollte, betont er, daß mit der Widerlegung des philosophischen der ethische Idealismus absolut keine Einbuße erfahren müsse, ja, daß im Gegenteile durch die Restitution des natürlichen Weltbegriffes, also durch die Neubelebung des Glaubens an die Wahrheit und Wirklichkeit des Vorgefundenen die sittlichen Werte an Dignität bloß gewinnen können. Diese Behauptung, so ganz aus dem Geiste des Positivismus hervorgewachsen, trägt eine ganze Kultur, vielleicht eben die Kultur unserer Zeit, in sich. Sie zu widerlegen, ihr überhaupt in Kritik oder Anerkennung gerecht zu werden, ist hier nicht der Ort. Seit Plato hat das Problem ja immer am Zenith der Philosophie gethront: ob Sein und Sollen eine solide Grundlage gewinnen könnten, ohne daß sie ihre Wurzeln in metaphysischem Erdreich fassen, ohne daß sie aus dem unbegrenzten Relativismus der immanenten Empirie in die Sphäre des Absoluten erhoben würden. Wenigstens scheint der exklusive Psychologismus des Avenarius schwerlich geeignet, der Ethik und Ästhetik als Normwissenschaft neue Wege zu bahnen; ob er beiden als deskriptiven Disziplinen, denen es sich ausschließlich um Beschreibung, analytische Zergliederung ihres Materials handelt, förderlich sei, wäre erst im einzelnen zu erfragen. Um ein Urteil über diese positivistische Richtung in Ästhetik und Ethik zu gewinnen, ist es förderlich, zweierlei auseinanderzuhalten. Einmal kann es sich darum handeln, den metaphysischen Charakter, dann aber darum, den normativen Charakter dieser Disziplinen auszuschalten. Was das erstere anlangt, so ist die Diskussion darüber weitläufig und kaum zum Ziel zu führen. Gegen die zweite Ten-

denz, die aus Ästhetik und Ethik eine deskriptive Lehre macht und dieselben auf ein Sammelsurium von Erfahrungen reduziert,[1]) haben wir in dem Buch „Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen" Stellung genommen, wo es galt, die Moralphilosophie von evolutionistischen und psychologistischen Vorurteilen zu reinigen. Da der Empiriokritizismus als Psychologismus κατ' ἐξοχήν in jener Polemik inbegriffen erscheint, so brauchen wir die dort erhobenen Argumente hier, wo es sich bloß um eine analoge Auseinandersetzung in erkenntnistheoretischer Sphäre handelt, nicht zu wiederholen. Sicherlich ist der Versuch des Avenarius, die Werte der Ethik und Ästhetik „als Modifikationen der Grundwerte im Sinne einer dialektischen Epicharakteristik" zu behandeln, das heißt, sie wenigstens indirekt aus dem Wesen des sprachlichen Verkehrs zu deduzieren, so absurd, daß er selbst unter empiristischen Voraussetzungen unhaltbar ist.

Avenarius vermeinte ferner, der Pädagogik wertvolle Anregungen zugeführt zu haben. Hier vielleicht mit besserem Rechte. Denn wenn es eine Wissenschaft gibt, die ganz auf die genetische, auf die psychologistische Betrachtung angewiesen bleibt, so ist das die Pädagogik. Hier ist jenes allwärts Beziehungen suchende, analogisierende Verfahren ganz am Platze, dem die „Kritik der reinen Erfahrung" bis zum Überdruß huldigt. Freilich mündet auch die Pädagogik zuletzt in die Ethik: alle Erziehungskunst will die Schaffung des Idealmenschen.

Was die Einflußnahme des Avenarius auf die Nationalökonomie anlangt, so läßt sich schwerlich absehen, worin diese bestanden haben soll, solange man an die eigentlichen sozusagen internen Probleme jenes Gebietes denkt. Daß der Selbsterhaltungstrieb den Menschen beherrscht, daß er und nicht fromme Christenliebe Angebot und Nachfrage auf dem Markte bestimmt, ist eine längst Tradition gewordene Überzeugung, zu der sich Adam Smith ebensogut wie Karl Marx bekannt hat. Ob der Egoismus sein physiologisches Korrelat in Systemschwankungen findet, ob er Vitalreihen auszugleichen berufen sei, ist eine Frage, deren denkbar genialste Beantwortung den Nationalökonomen von Fach so kalt wie möglich lassen müßte.

Besser wäre es gewesen, von den Konsequenzen zu reden, die sich aus dem Empiriokritizismus für die Geschichtsphilosophie ergeben.

[1]) Den Versuch, die Ergebnisse des Empiriokritizismus auf die Ästhetik anzuwenden, haben Carstanjen, Petzoldt und Eisler unternommen. Carstanjen in einem Aufsatz über niederländische Kunst, Petzoldt in der „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung", Eisler in den „Studien zur Werttheorie."

Solches mochte ja Avenarius selber eben doch im Auge gehabt haben, wo er der Nationalökonomie gedachte. Die Theorie der Vitalreihe ist in Wahrheit zugleich auch eine Theorie der historischen Kausalität. Die Totalität des menschlichen Wollens und Könnens ist ja in der „Kritik der reinen Erfahrung" festgelegt: und vor allem das Band rekonstruiert, das seine höchsten theoretischen und praktischen Evolutionen mit seiner tierischen Existenz verknüpfte.

Der philosophische Idealist, dem Avenarius so gröblich mitspielt, wird hier ein tristes „Ecce homo" nicht unterdrücken können. Gewohnt, die Dinge, zumal sofern sie mit Erkenntnis und Moral in Verbindung stehen, sub specie aeternitatis zu betrachten, bringt er es nicht so bald über sich, den Sinn alles Seins und Sollens, den Sinn aller jener Zwecksetzungen, die von Vergangenheit und Gegenwart sich unvollendet in die Zukunft ziehen, im vitalen Erhaltungsmaximum zu erblicken. Wohl erfährt er, daß sein Standpunkt der Ausschaltung preisgegeben sei, daß das System C von jenen metaphysischen Verrenkungen zu den primitiven Formen des natürlichen Weltbegriffs zurückkehren werde; wohl hört er die Botschaft: allein er ist nicht umsonst Idealist gewesen.

Eine desto größere Expansion feiert hier die biologische Weltanschauung. Auf britischem Boden groß gezüchtet, wurde sie im Laufe der Jahre auf dem ganzen Kontinent heimisch, und der Empiriokritizismus ist der höchste Trumpf, den sie bisher ausgespielt hat. Weder Spencer noch Darwin noch Haeckel kommen dagegen in Anbetracht. Selbst der historische Materialismus, dieser abseits vom Boden der eigentlichen Spekulation erwachsene Seitenschößling des Hegelianismus, nimmt sich bloß wie eine Vorahnung des Superlativnaturalismus aus, dessen lebendige Inkarnation der Empiriokritizismus ist. Alles ist Selbsterhaltung, alles ist Instinkt der Gattung: damit bestimmt Avenarius das Wesen des historischen Menschen, das Wesen des Kulturmenschen. Wie als Erkenntnistheoretiker, als Antimetaphysiker, so hat er auch als Psychologe, als Geschichtsphilosoph den Mut zur äußersten Konsequenz besessen.

III.

Die empiriokritische Schule.

Gegenstand und Zweck meiner Arbeit werden sich nunmehr, wie ich hoffe, in ihrem vollen Umfang entfaltet haben. Wer in dem Vorangegangenen eine Monographie über Avenarius sieht, die ihren Schwerpunkt in einer Person sucht, und in dem, was an deren Gedanken das Individuelle, Spezifische genannt werden möchte, der hat mich mißverstanden. Ich habe analog wie in meinen Nietzschebuch allerdings ein Denkerschicksal skizzieren wollen, aber in streng logischem Sinn, indem ich auf die treibende Kraft eines Grundirrtums hinwies, der systemschaffend die Wirklichkeit hätte konstituieren sollen. Beide Male konnte dieser Irrtum auf den philosophischen Relativismus zurückgeführt werden, indem dort sein Einfluß auf die Ethik, hier auf die Erkenntnistheorie in Frage kam.

Jetzt, wo das Gebiet des Empiriokritizismus seiner ganzen Peripherie nach umschritten ist, wird es möglich sein, den Blick freier zu heben und nach weiteren Zusammenhängen auszuschauen. Der Empiriokritizismus hat Schule gemacht. In unserer sektenarmen und parteienreichen Zeit hat sich um seinen Stifter eine Anzahl strenggläubiger Jünger geschart, die, heute in alle Windrichtungen verstreut, bald mit agitatorischer Heftigkeit, bald in maßvollerer Bescheidung Namen und Lehre ihres Meisters zu Ehren bringen wollen. Meine Darstellung wäre also unfertig, würde sie vor diesen Interpreten Halt machen. Denn sie haben nicht bloß die Traditionen des Schulgründers eifrig gepflegt, sondern auch zu reformieren gesucht, wo sie es für nötig hielten.

Es hätte auf allen Gebieten, auf denen es bahnbrechende Geister, Neuerer, Revolutionäre gibt, schon längst die Erkenntnis ausreifen sollen, daß der Lehrer nicht für seine Schüler verantwortlich gemacht werden darf. Freilich gibt es Männer, deren ganzes Schaffen sich eigentlich in unbegrenzter Mitteilsamkeit erschöpft, die ihren geistigen Samen in

anderen Individuen anlegen müssen und nicht in sich selber zur Frucht ausreifen lassen können. Sie sind Lehrer, gehen darin auf, es zu sein, sie dürfen allein an dem gemessen werden, was von ihnen auf die Mitwelt überfließt. Nicht jedes Genie ist aber dazu bestimmt und dadurch bestimmbar. Und da schleicht sich der verhängnisvollste und zäheste Irrtum ein: der fehlerhafte Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Man spielt die Schüler gegen den Meister aus.

Heute ist reichlich Gelegenheit, sich davon zu überzeugen, wohin solche logische Fahrlässigkeit führt. Hat sie nicht dazu geführt, aus Nietzsche einen Popanz der Mode zu machen, aus der grandiosen Konzeption des Übermenschen ein Piedestal für unmündige Toren? Aber darüber habe ich anderswo gesprochen.

Ich möchte mich deshalb von dieser Verwechslung grundsätzlich fernhalten. Was ich gegen die Schüler des Avenarius sage, daraus erwächst nicht unmittelbar ein Vorwurf gegen Avenarius selber, es wäre denn, ich hätte den Zusammenhang im besondern hervorgehoben. Ich will ebenso den Grad persönlicher Anteilnahme des Philosophen an den Systemen und Systemversuchen seiner Epigonen außer acht lassen und mich immer nach wie vor auf den sachlichen, logischen Einfluß beschränken. Was ich bezwecke, was ich geben will, ist die Geschichte eines Irrtums und keine chronique scandaleuse der Schule.

Die hervorragenderen Vertreter des Empiriokritizismus, und bloß diese sollen uns hier beschäftigen. Aber nicht so, daß ich pleno publico einen nach dem andern vorbeidefilieren ließe. Entscheidend für die Reihenfolge wird auch hier das jeweilige Verhältnis dieser Denker zu den einzelnen Hauptmomenten, in die das System des Avenarius sich entfaltete, also zur antimetaphysischen Lehre von der Introjektion, zum Ausbau eines immanenten empirischen Weltbegriffs, zum Relativismus und Psychologismus, die die Tragbalken dieses genannten Weltbegriffes sind. Es wird dann geboten erscheinen, jene Reformversuche, die an Avenarius vorgenommen werden, auf ihre Berechtigung und Tragweite zu prüfen.

Ich habe hier noch etwas zu bemerken. Wenn meine Darstellung bislang sich streng sachlich gab, so wird sie diese Tendenz auch im nachfolgenden letzten Abschnitt festhalten. Gleichwohl konnte ich es nicht vermeiden, daß die Kritik nunmehr stärkere Akzente annahm: die Dignität, die der edle Ernst echten Wahrheitsstrebens den Problemen und Werken des Avenarius leiht, ist bei seinen Schülern großenteils verloren gegangen. Hier ist das meiste, wenigstens das Prinzipielle, forciert, ins Ungemessene gesteigert. Und vor allem hat sich die Weite der Per-

spektiven, die der Schöpfer des Empiriokritizismus noch offen hielt, hier erschreckend verengt. Was bei ihm, wenn auch teilweise bloß nach außen den Aspekt unvoreingenommener Kritik bot, ist in der Hand der Späteren zum dürren Dogmatismus entartet. Sie ersetzen vielfach an Heftigkeit, man möchte fast sagen, an Aufdringlichkeit all das, was ihnen an philosophischem Tiefblick abgeht. So haben sie den Empiriokritizismus mehr kompromittiert als gefördert, und es ist ein Imperativ der Pietät gegen Avenarius, wenn man ihnen gegenüber Gerechtigkeit walten läßt.

Man erinnert sich, daß meine Kritik der Introjektionstheorie in dem Argument mündet, die vorgeblich durch die Einlegung gewonnenen Werte der Geisterwelt müßten schon, wofern ihnen überhaupt ein Sein zukäme, vor dieser existieren. Hier habe ich, wie bemerkt, wenigstens Willy auf meiner Seite, der bei Gelegenheit das Gleiche feststellt, allerdings ohne daraus weitere Konsequenzen abzuleiten. Sonst findet sich darüber wenig Bemerkenswertes, weder bei Petzold noch bei Carstanjen. Den Empiriokritizisten strenger Observanz scheint hier alles geklappt zu haben. Auch die Bemerkungen Wlassaks in Machs „Analyse der Empfindungen" sind völlig nichtssagend.

Dagegen hat Mach selber ein interessantes Gegenstück zur Introjektion geschaffen: er nannte es die Extrajektion und war der Ansicht, damit mehr für die Erklärung der Metaphysik getan zu haben, als Avenarius. Auch da soll die transzendente Welt einer Verdopplung ihren Ursprung danken. Aber die Verdopplung wird zum Unterschiede von der Einlegungstheorie sofort und unmittelbar auf der Objektsseite vollzogen. Freilich kommt in diesem Gegensatz zugleich der Gegensatz des Psychologen Avenarius und des Naturphilosophen Mach zum Ausdrucke. Allein die Auffassung des letzteren zeigt sich weit plausibler, allerdings auch weit weniger originell. Sie deckt sich so ziemlich mit dem, was uns kundige Ethnographen über die „wilde" Philosophie berichtet haben.[1]) Der naive Mensch ist geneigt, den Phänomenen unsichtbare Kräfte und unsichtbare Substanzen zu hypostasieren. Das „Ding" ist ihm nicht eine Kombination von Eigenschaften, sondern ein diese bewirkendes, gleichsam von sich Abstoßendes, das selber nicht in Erscheinung tritt. Dieses Hinausverlegen des Wesens der Phänomene außerhalb derselben ist die Extrajektion. Teils macht

[1]) Die Extrajektion erklärt Jerusalem aus dem Wesen der Urteilsfunktion und leiht ihr objektive Berechtigung. Jerusalem, „Die Urteilsfunktion"; „Einleitung in die Philosophie".

sich darin das Bedürfnis geltend, durch Gruppierung der Empfindungselemente um ein substanzielles Zentrum das Weltbild zu vereinfachen, teils die naiv-natürliche Gepflogenheit, das subjektive Empfinden und Erleben auch den Objekten zu vindizieren und sie also als persönliche Mächte zu denken, denen ein Wissen und Wollen nach Analogie des menschlichen Bewußtseins zukommt. Die Tatsache der Extrajektion steht somit fest, eben deshalb, weil ihr Ergebnis nicht wie das der Introjektion in einem streng empirischen Universalbegriff bereits präformiert liegt. Freilich darf auch ihre Leistungsfähigkeit nicht überschätzt werden. Sie ist wohl der Anfang, nicht aber der Inbegriff aller Metaphysik. Anders malt sich das Problem der Außenwelt im Kopfe des naiven Menschen, anders stellt es sich dem kritischen Denker dar. Zwischen dem ursprünglichen und zwischen dem Substanzbegriff der neueren Philosophie liegt ein weiterer Abstand: mit jenem ist dieser noch keineswegs aus der Welt geschafft.

Es erweckt sicherlich nicht die günstigsten Erwartungen hinsichtlich der Interpretationskunst und der Reformversuche dieser Schule, wenn schon die Introjektionstheorie, das Bollwerk des Empiriokritizismus, so leichtfertig und kritiklos übernommen wird. Die gehaltvollsten Bemerkungen darüber finden sich bei Cornelius.

Aber auch außerhalb des Empiriokritizismus hat es analoge Lehren gegeben. Ich verweise hier nochmals auf das, was ich früher über die Wundtsche Formulierung des Problemes sagte. Sie ist mit den Ausführungen von Cornelius ziemlich im Einklange.

Eine schwierige und abstrakte, aber originelle Darstellung der Introjektion versucht Rehmke in seinem Hauptwerke „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff". Er leitet sie aus der Verwechslung zweier Gesichtspunkte, des erkenntnistheoretischen und des psychologischen ab. Für den Erkenntnistheoretiker komme bloß der Erkenntnisgegensatz von Erkenntnis-Ich und Erkenntnis-Nicht-Ich in Anbetracht, wogegen für den Psychologen zwischen Subjekt und Objekt ein Seinsgegensatz obwalte. Dadurch aber, daß dieser letztere dem Erkenntnisgegensatz fälschlich substituiert werde, schreite diese psychologisierende Erkenntnistheorie unwillkürlich zu der Annahme weiter, daß im Subjekt eine Seinsveränderung eben durch den Erkenntnisakt platzgreife. Die Veränderung wurde als ein Einströmen des Seienden in das Bewußtsein gedacht, der Vorgang des Erkennens also als ein Sich-Wiederspiegeln der Außenwelt in der Innenwelt des Bewußtseins. Analog wie hier Gegenstand und Wahrnehmung in eine erkenntnis-

theoretische und weiterhin metaphysische Zweiheit auseinanderträten, sei durch das Kollidieren von Psychologie und Erkenntnistheorie die Vorstellung zu einem im Menschen wohnenden, inneren Sein geworden. „Der Schritt zum erkenntnistheoretischen Dualismus, wie ich die Ansicht jener nennen möchte, welche das Bewußt-Seiende als ein dem Sein gegenüberstehendes „inneres Sein" ansehen, ist gleichsam der Sündenfall, durch welchen das Paradies des naiven Monismus verscherzt wurde und welcher den Tod aller Erkenntnis, die Skepsis, in die Welt gebracht hat. Der erkenntnistheoretische Monismus nämlich verunmöglicht die Skepsis; erst wenn Bewußt-Seiendes und Seiendes einander gegenübergestellt werden, kann der Zweifel an der Adäquatheit des Bewußt-Seienden als Erkenntniskorrelat des Seienden aufkommen. Andererseits ist der erkenntnistheoretische Dualismus, wie weit er sich auch von der eigentlichen Skepsis entferne, nie imstande, dieser den Garaus zu machen; erst wenn der Monismus wieder sein Recht erstritten hat, ist das Ende der Skepsis gekommen."[1])

Es zeigt sich speziell in dieser programmatischen Fixierung seines Standpunktes eine weitgehende Übereinstimmung mit Avenarius. Die Ausschaltung des Dualismus ist hier wie dort das Ziel der Wünsche. Allein mit wie verschiedenen Mitteln wird sie beide Male erstrebt: bei Avenarius durch die Omnipotenz des Psychologismus, bei Rehmke durch seine Beschränkung. Die „Kritik der reinen Erfahrung" reißt alle Grenzen der empirischen Psychologie nieder, um den Monismus zu restituieren; die „Welt als Wahrnehmung und Begriff" richtet sie zu demselben Zwecke wieder auf.

Aber freilich auch in der Endabsicht und in den Prämissen verrät sich eine bemerkenswerte Differenz. Avenarius nämlich will vor allem Begriffe wie Geist, Seele, Bewußtsein entwurzeln und damit die auf sie gebaute Metaphysik des Dualismus. Rehmke dagegen akzeptiert und konserviert diese Begriffe für die Psychologie, wie ja sein eigenes einschlägiges, in empiriokritischen Kreisen dementsprechend verrufenes Werk beweist, aber die Erkenntnistheorie sucht er von ihnen rein zu halten. Er ist kein Leugner des Geistes, wenngleich immerhin ein Leugner der Metaphysik.

Ob und inwieweit er dabei im Rechte ist, will ich um so weniger hier entscheiden, als die Grundfrage: „Psychologismus oder reine Erkenntnistheorie?" uns in uferlose Fernen verlocken würde. Sie konnte in

[1]) Rehmke, „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff", Seite 69.

dieser Schrift bloß berührt, nicht beantwortet werden. Jedenfalls ist seine Theorie der Introjektion ungleich tiefer und gründlicher, als die des „menschlichen Weltbegriffes". Sie ist in sich widerspruchsfrei, und es könnte ihr höchstens der Vorwurf gemacht werden, daß sie in eine logische Verwechslung tendenziös zuviel hineinlegt. Allein charakteristisch für sie ist die strenge Distinktion zwischen Erkenntnissphäre und Seinssphäre, die Avenarius abstellen möchte. Und damit ist bei Rehmke die entscheidende Wendung zum Idealismus, der das Sein dem Erkennen subsumiert, gegeben, während der Empiriokritizismus beide einander koordiniert und zu friedlicher Einheit zusammengehen läßt.

Daß die Empiriokritizisten uns über die Introjektion so wenig zu sagen haben, und daß das Wenige seinem Inhalt nach eigentlich Null ist, bedeutet schon einen schweren Vorwurf und läßt uns ihren weiteren Leistungen einigermaßen skeptisch gegenüberstehen. Ihre Antimetaphysik, ihr Kritizismus überbietet bei weitem die sachliche Polemik des Schulhauptes: allein den Standpunkt besser, solider zu begründen, haben sie insgesamt unterlassen.

Das nächste ist die Konstituierung eines von metaphysischen Faktoren gereinigten, immanenten Universalbegriffes. Avenarius und Mach haben diesen ausschließlich auf Biologie und Psychologie zu gründen unternommen. Ihre Anhänger sind von derselben Tendenz in solchem Maße bestimmt, daß das Problem für sie lediglich einen Spezialfall der Physiologie oder Psychologie repräsentiert. Daß sie demzufolge samt und sonders zum Relativismus geschworen haben, braucht nicht eigens betont zu werden.

Bezeichnenderweise haben sie denn auch der Erkenntnistheorie den Rücken gekehrt. Sie wollen gar nichts anderes sein als Biologen und Psychologen, und es bleibt uns daher mit bestem Willen nichts anderes übrig, als sie bloß von dieser Seite ernst zu nehmen.

Die biologische Fundierung des Weltbegriffs ist Carstanjen besonders ans Herz gewachsen, der einen verdünnten Aufguß des ersten Bandes der „Kritik der reinen Erfahrung" unter dem Titel „Richard Avenarius' biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnistheorie" geliefert hat, eigentlich bloß eine Reproduktion jenes unglücklichen Buches, mit ein paar Satzumstellungen und Wortänderungen. In des Meisters Spuren wandelt auch Karl Hauptmann als Verfasser der „Metaphysik in der modernen Physiologie" und als Begründer einer „dynamischen Theorie der Lebewesen". Was ihn zur Anhängerschaft bestimmte, war vornehmlich das bei Avenarius so streng verfochtene

Parallelismusprinzip, demzufolge es eine Erklärung physiologischer Vorgänge durch psychische nie und nirgends geben sollte. Er erhebt gegen die hervorragendsten Physiologen des neunzehnten Jahrhunderts, gegen Hermann Lotze, gegen Flourens, Pflüger, Hitzig und Munk den Vorwurf, daß sie die Gültigkeit dieses Prinzipes nicht erfaßt und ihm darum auf die Forschung keinen Einfluß eingeräumt hätten. Vielmehr bedienten sie sich metaphysischer Begriffe, wie der Lebenskraft und der Seele, um „rein physiologische Probleme zu ergründen. Avenarius sei der erste", der festgehalten, daß subjektive und objektive Prozesse einander parallel gehen und daß die Verkettungen der subjektiven Phänomene bloß in innigster Beziehung auf jene Individualsysteme körperlicher Art, an welchen sie uns allein gegeben sind, im Speziellen studiert werden können." In zweiter Reihe aber wurde Hauptmann zu seiner dynamischen Physiologie auch durch die Theorie der unabhängigen Vitalreihe angeregt, die ja aus dem ewigen Wechselspiel von Reizvorgängen und Ernährung alle elementaren und komplizierten Phänomene des Nervensystemes erklärt.

Weit reicher ist die Ausbeute, die eine Überprüfung und Weiterführung der Avenariusschen Psychologie verspricht. Auch sie ist aber, wenigstens im engeren Kreise der Empiriokritizisten, dürftig genug geraten. Im Vordergrunde steht hier Petzoldt, als Interpret von Avenarius, der sich auch die Ausbildung und Reform einzelner seiner Theorien zur Aufgabe machte. Solches unternahm die „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung", ein Buch, das im Gegensatze zu Carstanjen sich als Einleitung und Behelf für das Studium der Originalwerke empfiehlt. Petzoldt ist ein nüchterner, solider aber beschränkter Denker. Er ist der Philosophie noch mehr abhold als Avenarius, denn er spricht ihr überhaupt jede Existenzberechtigung neben und über den Einzelwissenschaften ab, die nach ihm auch die gemeinsamen Begriffe höchster Ordnung aus sich selber heraus entwickeln sollen. In einem interessanten Aufsatz über „Maxima, Minima und Ökonomie" untersucht er den Zusammenhang der Avenariusschen und Machschen Prinzipien mit denen von Maupertius, Gauß, Zöllner und Fechner und gelangt zu dem Resultate, daß das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes sich konkret nicht handhaben lasse und durch die in der Kritik der reinen Erfahrung ihm substituierte Tendenz der Stabilität zu ersetzen sei.[1]) Die logische Entwicklung dieses Gedankens ist unanfechtbar, und es ließen sich bloß gegen die Ausnützung des neuen Prinzipes alle jene Ein-

[1]) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, XIV. Jahrgang.

wände wiederholen, die seinerzeit in der Beurteilung des Avenariusschen Hauptwerkes formuliert wurden.

Von prinzipieller Bedeutung ist sein Versuch, für die Kategorie der Kausalität und den Kraftbegriff das Gesetz der eindeutigen Bestimmtheit einzuführen,[1]) das aber bloß auf physischer Seite gelten soll, nicht für die psychischen Vorgänge. Schon Avenarius hatte ja die psychische Kausalität bestritten. Petzoldt hat guten Grund, hier die Tradition zu wahren. Ist nämlich der Glaube an eine immanente Gesetzmäßigkeit der seelischen Phänomene geschwunden, so bleibt, um die Psychologie als Wissenschaft zu retten, bloß ein Ausweg: an die Physiologie zu rekurrieren, die sich ja noch des Vorzugs eindeutiger Bestimmtheit erfreut.

Den Beweis sucht Petzoldt aus dem empirischen Befund zu erbringen. Psychische Phänomene seien spontan, abrupt, was er an verschiedenen Beispielen zu demonstrieren sucht. Von Kausalität in der Bedeutung, daß ein Phänomen apodiktisch als Antezedens eines andern gelten dürfe, könne nirgends die Rede sein, wogegen auf physischer Seite diese Art ursächlicher Determiniertheit sich realisiert finde.

Es leuchtet ein, daß es sich hier um ein prinzipielles Problem von der riesigsten Tragweite handelt. Ein adäquater Lösungsversuch kann nicht im Rahmen dieses Buches unternommen werden, denn sich gleichsam im Depeschenstile so tiefer Probleme zu entledigen, wäre ein beinahe frivoles Beginnen. Aber zur Klärung der fundamentalsten Grundbegriffe mögen hier einige kritisch analysierende Bemerkungen folgen, durch die das Problem in eine hellere Beleuchtung tritt.

Der Begriff der Kausalität läßt eine zwiefache Interpretation zu: Kausalität als empirisches Gesetz und als logische Kategorie. Ein spezielles aus reiner Vernunft deduziertes Naturgesetz existiert nicht: an dieser Klippe zerschellt der kühne Kunstbau naturphilosophischer Konstruktionen Hegelscher und Schellingscher Provenienz. Bloß die allgemeine Naturgesetzlichkeit läßt sich aus dem Schema der Kategorien und Verstandesgrundsätze deduzieren, was eben Inhalt und Absicht der „Kritik der reinen Vernunft" und der „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften" ist. Jedes einzelne Naturgesetz, jede mathematische Formulierung physikalischer Vorgänge ist empirisch behaftet.

Die Ausführungen Petzoldts, die auf das Verhältnis von physischer zu psychischer Kausalität Bezug haben, sind somit bloß für den empirischen

[1]) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, XIV. Jahrgang.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Ausdruck derselben maßgebend, sofern der Sukzeß physischer Phänomene einen Grad von Konstanz aufwies, der die empirisch kausale Verknüpfung bestimmter Werte und ganzer Reihen erlaubt, während in der Psychologie keine analoge Regelmäßigkeit wahrgenommen wurde. Ein einigermaßen vorurteilsfreier Forscher, der über den Parteien steht, muß Petzoldt darin recht geben. Es gibt, von methodologischen und erkenntnistheoretischen Vorfragen allgemeiner Natur abgesehen, eine Physik, allein viele Psychologien. Der subjektive Faktor ist hier beinahe als mathematische Konstante zu würdigen.

Allein da es sich gleichwohl bloß um empirische Kausalität handelt und die Sukzession der Phänomene auch im Bereich der Physik nicht a priori begriffen werden kann, sondern aus Erfahrung geschöpft ist, wohlgemerkt, nicht die Kategorie der Kausalität, sondern die kausale Verknüpfung bestimmter Phänomene, so ist ein endgültiges Urteil über physische und psychische Kausalität eben bloß ein Vorurteil. Erfahrung von heute ist nicht auch Erfahrung von morgen, und die Psychologie der Zukunft wird auf dieses geheimnisvolle Gebiet vielleicht neues Licht werfen. Bislang hat sie sich freilich nicht zu der Höhe der Exaktheit zu erheben vermocht, die das Postulat empirischer Gesetzlichkeit markiert. Weder die Begriffe der Assoziation und und Reproduktion, die in strenger Analogie mit der Mechanik eine Darstellung des psychischen Daseins zu geben suchen, noch der so vage, vieldeutige und historisch belastete Begriff der Apperzeption hat die psychologische Forschung diesem Ideale entschieden näher gebracht. Und die Erkenntnisse, die Wundt unter dem Begriff der psychischen Kausalität subsumiert, das Gesetz des Wachstums der geistigen Energie, das Gesetz der Heterogonie der Zwecke und das Gesetz der Entwicklung in Gegensätzen lassen zum Teile eine Zurückführung auf viel elementarere Phänomene zu, und sind anderenteils für den empirischen Betrieb der Psychologie schlechtweg unfruchtbar.[1]) Aber es läßt sich kein zwingender logischer Beweis dafür erbringen, daß jede Theorie einer immanenten psychischen Kausalität, das heißt, einer solchen, die nicht auf das Parallelismusprinzip und die physikalische

[1]) Wundt, „Grundriß der Psychologie", Abschnitt V.

Gegen das von Kant in der Einleitung zu „den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften" formulierte Argument, Psychologie könne darum auf keinerlei wissenschaftliche Exaktheit Anspruch machen, weil ihr Gegenstand, die psychischen Phänomene sich zum Unterschied von den physischen bloß einer Dimension, der Zeit bewegen, macht Wundt wohl mit Recht geltend, daß daneben noch eine zweite Dimension dazutrete, nämlich die Intensität der Phänomene.

Gesetzmäßigkeit zurückgreift, schon in sich mit einer unhaltbaren Prämisse, einem offenkundigen Widersinn behaftet ist. Das Mißtrauen gegen solche Versuche geht teils auf die Zerfahrenheit und Verworrenheit die heute im Lager der empirischen Philosophie eingerissen ist, zurück, teils ist es noch eine Reaktion gegen jene Überspannung der Analogie zwischen psychischer und physischer Kausalität, deren sich die Schule Herbarts schuldig machte.

Andrerseits muß noch einmal die Unterscheidung zwischen empirischer und transzendentaler Kausalität hervorgehoben werden. Gegen Petzoldts Behauptung, empirische Kausalität finde nicht Eingang im Gebiet der Psychologie, läßt sich prinzipiell, da es sich eben um empirische Kausalität handelt, ebensowenig etwas vorbringen, als sich dafür etwas absolut und unwiderleglich sagen läßt. Um so entschiedener aber muß man Protest erheben, wenn diese Meinung auch auf den transzendentalen Begriff der Kausalität ausgedehnt oder der letztere mit Stillschweigen übergangen, als quantité negligeable vernachlässigt wird. Solches entspricht freilich empiriokritischer Denkungsart. Denn wenn in allem Früheren der Nachweis erbracht werden sollte, daß der Empiriokritizismus von Anbeginn Relativismus ist, daß er die transzendentale Problemstellung, die eben den Begriff des empirisch Akzidentiellen zurückzudrängen sucht, verpönt, und den Empirismus gegen den Kritizismus ausspielt, so gilt dies selbstverständlich auch für die Diskussion des Begriffes der Kausalität. Und so hätte es des erneuten Hinweises auch kaum bedurft, wenn es sich hier nicht um ein viel allgemeineres, in seiner wahren Bedeutung noch gar nicht ernstlich gewürdigtes Problem handelte. Daß die Psychologie als solche, als allgemeine abstrakte Grundlegung, einer Theorie der Seele des Transzendentalismus nicht weniger bedürfe als die Wissenschaft von der Natur, davon ist hier die Rede. Es ist ein merkwürdiges Faktum, daß die Idee einer transzendentalen Psychologie bei keinem der modernen Psychologen auftaucht, weder bei denen, die, wie Lotze, noch in den Traditionen Herbarts befangen, der Metaphysik Raum geben, noch bei den Sachwaltern des Empirismus.[1]) Und dennoch hat Kant in der transzendentalen Dialektik auch hier einen bedeutsamen Fingerzeig, freilich nicht mehr als einen Fingerzeig gegeben, indem er die Idee der Seele als eine autonome Schöpfung reiner Vernunft ansah, der auf der Seinsseite nichts entspricht, die aber dessenungeachtet

[1]) Ich habe bereits zu wiederholten Malen auf den Begriff einer transzendentalen Psychologie hingewiesen. Vergleiche besonders den Artikel in der Zeitschrift „Die Gnosis", 24. November 1903, „Zum Problem des Psychologismus".

als methodologischer Behelf sich unentbehrlich erweist. Man wird einsehen, daß diese Auffassung auch auf andere Grundbegriffe der Psychologie, als da sind Wille, Apperzeption und sämtliche näheren Determinierungen des Begriffes der psychischen Funktion sich anwenden läßt. Unter diesem transzendentalen Gesichtspunkte gewinnt auch die psychische Kausalität einen neuen Inhalt. Sogar wenn es sich endgültig als aussichtslos erweisen sollte, aus der Erfahrung die konstante Zusammengehörigkeit bestimmter Werte zu demonstrieren, so bliebe gleichwohl der Vernunftzwang in Wirksamkeit, dem psychischen Geschehen einen inneren kausierenden Faktor zu Grunde zu legen. Ob man ihn Apperzeption, Aufmerksamkeit, Wille, Assoziation nennt, ist im letzten Grunde nicht mehr entscheidend. Der gedankliche Nerv solcher Konzeptionen ist immer der gleiche. Die Unterscheidung zwischen dem empirischen Ausdrucke und der transzendentalen Formulierung des Kausalitätsbegriffes erst lehrt also uns die ganze Tragweite des in Rede stehenden Problemes erkennen.[1]) Im übrigen beschränkt sich Petzoldt auf eine bescheidene Reproduktion der Avenariusschen Theorie, wobei ihn hauptsächlich das Bestreben leitet, alles, was darin noch einen Anflug von Mystik oder Metaphysik besitzt, sorgfältig auszumerzen. Avenarius spricht von „toten Werten", die psychisch etwas bedeuten, aber dennoch gar nicht einmal zur Abhebung gelangen sollen. Das hält Petzoldt, der dahinter offenbar etwas wie eine Wiedergeburt des „Unbewußten" wittert, für eine contradictio in adjecto. Alles Psychische muß abgehoben sein, eine bestimmte Qualifikation besitzen. Avenarius hält, wie wir sehen, im natürlichen Weltbegriffe Sachen und Gedanken auseinander, jene als peripherisch, diese als zentral bedingt; Petzoldt nimmt gegen die Zweiteilung Stellung: es können auch Gedanken, zumal in ihrem Kontrastverhältnis, sachhaft gegeben sein. Das sind bloß Beispiele; aber sie genügen für das, was sie besagen wollen.[2])

---

[1]) Auf dem Boden dieser Darstellung rückt wohl auch das so häufig mißdeutete historische Verhältnis zwischen Kant und Hume in neue Beleuchtung. Kant hat im Grunde Hume nicht widerlegt, allein er hat auch nicht im entferntesten gegen Hume Unrecht behalten. Hume wies nach, daß kein Phänomen seinem Inhalt nach als mehr denn als Antezedens eines andern gelten könne. Kant bekräftigte dies, aber er zeigte, daß der einheitliche Zusammenhang des Erfahrungsganzen bloß dann garantiert sei, wenn die zeitliche Fixierung jedes Phänomens gegenüber seinem Antezedens, wovon der Begriff der Kausalität bloß eine logische Formulierung ist, gewährleistet erscheint.

[2]) Für einen fruchtbaren Gedanken halte ich die Bemerkung Petzoldts, daß die Heterote, die Form der Andersheit nicht als eine Charakteristik, die

Die erkenntniskritische Beschränktheit Petzoldts enthüllt sich übrigens ganz unheimlich in dem Versuch einer physiologischen Deduktion der Enge und Einfachheit des Bewußtseins. Herbart habe hier im Dunklen getappt: jene Eigenschaften gingen in höchst einfacher Art aus dem Faktum hervor, daß in einem bestimmten Zeitpunkte bloß eine unabhängige Vitalreihe ablaufen könne und das System C sich ausschließlich einem einzigen Eindrucke zuwenden müsse. Was also durch Jahrtausende der Verstand der Verständigsten nicht sehen wollte, hat hier in Einfalt ein kindlich Gemüt geübt. Bloß schade, daß besagte weltumwälzende Erkenntnis selbst allzuviel von der Einfalt ihres Urhebers zu erzählen weiß. So weit nämlich reicht die dogmatische Befangenheit Petzoldts, daß er den offenkundigen Zirkel nicht entdeckt, in dem er sich mit größter Selsbtzufriedenheit bewegt. Wer an die Theorie der Vitalreihe einigermaßen unvoreingenommen herantritt, dem muß sich die Überzeugung aufdrängen, daß sie im Grunde dazu konstruiert war, die Urphänomene des Seelenlebens physiologisch zu interpretieren, daß das System C mit seiner zentralen Stellung, seiner vitalen Erhaltungskraft nichts ist als gleichsam der biologische Reflex jener ersten und unmittelbaren Axiome der Psychologie, die da heißen: Einheit und Einfachheit des Bewußtseins. Die Biologie soll also mit dem spärlichen Lichtschimmer, den sie dieser letzteren entlehnt hat, deren unergründliche Dunkelheiten aufhellen!

Ich will hier noch ein Argument anführen, das Petzoldt gegen die logische Möglichkeit jeder Metaphysik vorbringt, weil es nicht dem Rahmen der Avenariusschen Beweisführung entnommen ist und unsere diesbezügliche Polemik sich damit vervollständigen läßt. Die Grundlage der Metaphysik lautet: „Was ist die Welt?" Und die Antwort darauf je nach dem Standpunkt, den der Denker einnimmt: „Materie, Geist oder etwas, was beides in sich begreift." Frage und Antwort heißt Petzoldt gleich absurd. Sie gelten ihm als logische Monstruosität. Von dem, was Universum, Welt, was mit einem schlichten Wort „alles" genannt wird, läßt sich folgerichtig nichts mehr aussagen. Es läßt darüber also auch nicht mehr hinausfragen.

Das Argument, ich muß gestehen, verblüfft auf den ersten Anblick und ist wohl geeignet, den simplen Alltagsverstand gefangen zu nehmen. Aber es versinkt in sich selber, wenn man ihm mit kritischer Sonde nähertritt. Was ich dagegen zu sagen habe, wiederholt zum Teile meine

bloß bestimmten Partialsystemen zukomme, zu gelten habe, sondern eine Reaktion des ganzen Systems C gegenüber der Umgebung bezeichne.

Polemik gegen das logische Argument des Avenarius wider alle Metaphysik. Es liegt darin dieselbe grobe petitio principii, deren sich der Meister schuldig macht. Auch Petzoldt nimmt schon die immanente, antimetaphysische Grundanschauung zum Maßstab seiner Beurteilung der Metaphysik, anstatt vorurteilsfrei seinen Standpunkt jenseits der beiden Lager zu wählen. Es handelt sich da eigentlich bloß um eine Verbaldefinition. Dem Metaphysiker ist „Universum", „Weltall" identisch mit der Summe der Phänomene, die er auf etwas außerhalb derselben bezieht und ihm gleichsetzt. Ihm ist von vornherein der immanente Universalbegriff nicht mit dem metaphysischen identisch. Diese Identifizierung aber nimmt Petzoldt vor. Er läßt den Inbegriff des Seienden in der Welt der Phänomene beschlossen sein und hat dann freilich wenig Mühe, jeden Versuch, davon etwas zu prädizieren, als contradictio in adjecto abzufertigen.

Aber auch wenn man Antimetaphysiker ist, wenn man die Überzeugung verficht, außerhalb der sichtbaren Welt habe der Existenzbegriff sein Recht verloren, wird man die Behauptung Petzoldts, es gäbe kein Welträtsel und kein Weltproblem, nicht gutheißen können. Gesetzt, die sinnliche Welt erschöpfe in sich sämtliche Elemente des Seienden, so daß von ihr nichts ausgesagt werden könne, so taucht das Problem anderswo mit erneuter Kraft auf. Wir werden uns fragen müssen, wie der Mensch von der Vielheit des Seins zur Konzeption eines Begriffs wie des Universums, der Welt aufzusteigen vermochte. Und wenn unsere frühere Darstellung nachwies, wie wenig da das Prinzip der Ökonomie und derlei psychologische Behelfe leisteten, so ist damit von einer neuen Seite her dem Weltbegriff der Charakter eines Problems restituiert. Das erste, was den vornehmen Menschen, und im besonderen den vornehmen Denker auszeichnet, ist der Sinn für Probleme und die Ehrfurcht vor denselben: somit scheint mir eine Geistesrichtung von vornherein verurteilt, die gegen diese Forderung in so grotesker Art verstößt: die in beinahe grenzenloser Überschätzung ihrer ärmlichen erkenntniskritischen Mittel dort schlichte Selbstverständlichkeiten wittert, wo der wahre Tiefsinn unübersteigbare Schranken findet.

Von der nüchternen, beschränkten aber soliden Bedächtigkeit Petzoldts ist Willy, der Jung-Siegfried des Empiriokritizismus, weit entfernt. Er hat sich gemüht, etwas Abwechslung in die graue Monotonie dieser Weltanschauung zu bringen. Seine „Krisis in der Psychologie" ist wenigstens ziemlich reich an neckigen Schnurren und launischen Späßen. Überdies kann ihr der Vorzug einer frischen, kecken und witzigen Dar-

stellung nicht abgesprochen werden, ein Vorzug, der freilich mit dem resoluten Verzicht auf den schlichten Ernst ruhiger Sachlichkeit teuer genug erkauft war. Willys Schrift kommt höchstens in ihren kritischen Partien hie und da in Anbetracht: was sie Positives bietet, ist nahezu Null. Sie verzweifelt eigentlich an aller wissenschaftlichen Psychologie, deren Bankerott sie, wenn auch nicht so ganz unverhüllt, erklärt. Selbst Avenarius, bei dem, wie ich gezeigt, die erkenntnistheoretische Seite der Psychologie athrophisch verkümmerte, ist Willy noch zu doktrinär und zu systematisch. Zuerst kommt die metaphysische Krisis an die Reihe, wie sie sich bei Wundt, Rehmke und Brentano vornehmlich vollziehen soll. Mit den hier inkludierten Problemen ist Willy bald fertig: genug, daß sie ihre metaphysische Herkunft nicht verleugnen können. Dann wird die methodologische Krisis, das Verhältnis von Anschauung und Abstraktion abgehandelt. Hier verbreitet er sich über das Grundproblem von Körper und Seele, dem er mit der überwitzigen Lehre von der psychophysischen Ungeteiltheit des menschlichen Subjektes die Spitze abzubiegen sucht. Diese Lösung reiht sich würdig der anderen von Petzoldt an; hier wie dort das gleiche naive Selbstvertrauen, das sich im Handumdrehen der höchsten und abgründlichsten Fragen zu entledigen glaubt. So kommt Willy schließlich zu dem Ergebnis, daß man Psychologie mehr aufs Geratewohl als nach systematischen Gesichtspunkten betreiben solle. Wer sich mehr für Physiologie interessiere, der könne diesem seinem Interesse nach Belieben Rechnung tragen, ebenso der, dem mehr an der introjektiven Analyse gelegen sei. In mild versöhnliche Akkorde also klingt diese so kampfesmutig anhebende Schrift aus. „Gegenstand der Psychologie ist die theoretische Betrachtung und Schilderung des konkreten, psychophysisch ungeteilten und gattungsmäßigen menschlichen Individuums!" Also braucht man bloß anzubeißen, wo man Lust verspürt, ohne sich vorerst als analytischer Psychologe oder als Psychophysiker legitimiert zu haben. Es ist ja auch ohne weiteres einzuräumen, daß der wissenschaftliche Kastenzwang speziell der Psychologie wenig geholfen hat, daß hier ein Element von Dilettantismus, wenn darunter hauptsächlich der freie, unvoreingenommene, weltmännische Blick verstanden werden soll, sich häufig als höchst fruchtbar erwiesen hat. Nietzsche, der keinen Sphygmographen gehandhabt und keine Analyse der Empfindungen betrieb, ist nichtsdestoweniger ein großer Psychologe. Und so ließe sich auch einiges über das Gegenteil sagen. Trotzdem ist Willy im Unrecht: es geht nicht an, mit einer so vagen Formel, wie es seine Definition der Psychologie ist, deren tiefwurzelnden erkenntnis-

theoretischen und metaphysischen Probleme wegzudisputieren. Die „psychologische Ungeteiltheit" ist eine schöne Redensart: bloß schade, daß der vom Empiriokritizismus freilich meist als quantité négligeable zurückgestellte Verstand diese Einheit nicht duldet und hartnäckig den alten Dualismus ins Leben ruft. Willy holt überall, namentlich in seiner Polemik weit aus, aber er sagt dennoch wenig; und der triste Totenschein, den er der neuen Psychologie widmete, ist, genauer bei Licht besehen, ein Armutszeugnis, das er dem Empiriokritizismus und vor allem sich selber ausgestellt hat.

Es berührt einen erquicklich, in Cornelius nun endlich wieder einem ernsten und gediegenen Denker zu begegnen. Mit Fug und Recht darf er eigentlich nicht mehr ein Empiriokritizist genannt werden. Er besitzt Eigenart und Selbständigkeit genug, um über eine solche Subsumtion erhaben zu erscheinen. Allein er bewegt sich immerhin an den Grenzen dieser Weltanschauung. Und dies in höchst merkwürdiger Weise. Was Cornelius nämlich über alle Empiriokritizisten erhebt, ist neben seiner größeren Gründlichkeit und stärkeren kritischen Befähigung der Umstand, daß er wohl als einziger Kant gründlich gelesen. Während den andern die handgreiflichsten Probleme des Kritizismus in ein graues Begriffschaos zerfließen und sie Kant schwer von einem in Animismus befangenen Südseeinsulaner zu unterscheiden vermögen, hat er dem größten Träger neuen Geistes einen tiefgehenden Einfluß auf seine Psychologie eingeräumt.

Der an Avenarius gerühmte Vorzug, die Vermeidung jener Seelenatomistik, die aus winzigen Elementen durch Summierung die wunderbare Welt des Geistes wie aus der hohlen Hand entspringen läßt, muß auch Cornelius zugesprochen werden: seine Psychologie beginnt mit keiner Empfindungsanalyse. Und noch mehr. Wir sahen, daß Avenarius sich geflissentlich den erkenntnistheoretischen Problemen der Psychologie entzogen hat, wogegen Cornelius sein ganzes Interesse auf sie konzentriert. „Dieses Buch soll nicht eine nach dem heutigen Stande der Wissenschaft vollständige Aufzählung und Darstellung der Tatsachen des psychischen Lebens und der zur Erklärung derselben aufgestellten Theorien geben. Seine Aufgabe ist vielmehr diejenige einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Psychologie: die Begründung einer rein empirischen Theorie der psychischen Tatsachen unter Ausschluß aller metaphysischen Voraussetzungen." So schreibt er in der Vorrede.

In dieser erkenntnistheoretischen Begründung der Psychologie durchdringen und kreuzen einander in seltsamer Weise Kritizismus und Empirio-

kritizismus. Es ist, als sollte auf den alten Stamm ein neues Reis aufgepfropft werden. Interessant und überaus lehrreich wäre es, Parallelismus und Antagonismus der beiden Tendenzen ins einzelne zu verfolgen. Ich beschränke mich darauf, ein besonders bemerkenswertes Beispiel, das als typisch gelten darf, herauszuheben: das Problem der objektiven Existenz.

Wir konnten ja sehen, daß dieses bei Avenarius mit arger Dunkelheit behaftet war und daß bei ihm und noch mehr bei Mach die Absicht zum Vorschein kam, es einzig und allein unter dem Gesichtspunkt der Ökonomie zu betrachten und sich etwa der größeren Bequemlichkeit halber für die realistische Grundannahme zu entscheiden. Bei Cornelius fließen aber in merkwürdigem Gemisch ökonomische und transzendentale Erwägungen zusammen. Er sucht vor allem aus der Frage nach der objektiven Existenz dadurch das Metaphysische auszuscheiden, daß er in dieser nicht eine prinzipielle Abstraktion vom menschlichen Bewußtsein erblickt, sondern sie dahin auslegt, daß damit bloß Aussagen über die Dinge gemacht seien, wie sie sich gegebenenfalls dem Subjekte abermals darbieten würden. Wenn man demnach vom objektiven Dasein eines Dinges spricht, so ist darin zweierlei gelegen. Einmal betont man die Zusammengehörigkeit eines Komplexes von Eigenschaften, dann verleiht man einer Erwartung hinsichtlich der Zukunft Ausdruck. Metaphysisch ist sonach weder das eine noch das andere.

In dieser Auffassung gibt sich auf der einen Seite eine Rezeption des Kantianismus kund, der ja ebenso das Problem der Objektivität von seiner metaphysischen Unterlage losgelöst und es auf eine immanente logische Beziehung reduziert hatte. Die Kriterien der Gegenständlichkeit als Zusammengehörigkeit bestimmter begrifflicher Merkmale: das ist das beiden Standpunkten Gemeinsame, freilich tritt es bei Cornelius in weniger abstrakter Fassung auf. Allein es kommt bei ihm ein neues Element dazu. Das ist die Umlegung des metaphysischen Problemes der Dinglichkeit in den psychologischen Begriff der Erwartung eines Wiederauftauchens bereits wahrgenommener Phänomene. Und von besonderer Wichtigkeit ist es, daß er diese Theorie unter den Gesichtspunkt des Ökonomieprinzipes stellt.

Die gegnerische Anschauung, die in seiner Formulierung eine nihilistische Preisgabe aller Wirklichkeit sieht, widerlegt er mit dem Hinweis darauf, es könne jemand, solange er sich über sein Denken überhaupt Rechenschaft gibt, vernünftigermaßen mit der Frage nach der objektiven Existenz nichts anderes als bestimmte Erwartungen hinsicht-

lich der Zukunft verbinden. Nach einer unsichtbaren transzendenten Gegenwart forsche in Wahrheit niemand, sondern bloß nach dem an bestimmte Bedingungen gebundenen Wiederaufleben bestimmter Erfahrungszusammenhänge. Neu ist uns die kritische Seite der Corneliusschen Darstellung nicht: sie reproduziert im wesentlichen die von Avenarius formulierten logischen und psychologischen Argumente gegen die Metaphysik, als einen prinzipiell unausdenkbaren, folglich undenkbaren Standpunkt. Wir müssen also auf unsere frühere Gegenargumentation verweisen.

Aber hinsichtlich des positiven Teils, des Begriffes der Erwartung als ökonomischen Hilfsmittels ist noch einiges zu bemerken. Die Erwartung in ihrer fundamentalen psychologischen und logischen Bedeutung soll sich demnach als eine Spezialisierung jenes universalen Gesetzes der Ökonomie darstellen. In ihr vollziehe sich nämlich die Zusammenfassung der Phänomene unter begriffliche Gesichtspunkte, wie sie zur möglichst weitreichenden Vereinheitlichung des Erfahrungsganzen geboten erscheine. Indem man die Zukunft nach Analogie der Vergangenheit und Gegenwart denke, trage man bloß jenem Prinzipe Rechnung.

Auch hinsichtlich dieser enormen Überspannung besagten Prinzipes könnte ich mich darauf beschränken, auf frühere Ausführungen hinzuweisen, wenn nicht hier ein entscheidendes Moment hinzuträte. Es löst sich nämlich dasselbe bei Cornelius ganz von seiner biologischen Basis ab, die bei Avenarius und Mach so fest gezimmert war, und gewinnt einen immer deutlicheren rein psychologischen, man möchte beinahe sagen logischen Charakter. Die dort so unverkennbare Differenz zwischen ihm und der Kantischen transzendentalen Synthesis schrumpft hier auf ein Minimum zusammen. Daß man darin ein durch die physiologischen Vorgänge Bedingtes zu erblicken habe, tritt völlig in den Hintergrund; weit eher möchte man glauben, es sei ein immanentes Vernunftgesetz, das in sich selber Zweck und Begründung finde. Wie richtig diese Bezugnahme auf Kant ist, geht aus folgenden Bemerkungen von Cornelius hervor. „Erscheint nach all diesem das Ökonomieprinzip als die Grundlage alles Begreifens und Verstehens unserer Erlebnisse, so dürfen wir es mit Bezugnahme auf eine überlieferte Terminologie als das Grundgesetz des Verstandes bezeichnen. Wir sagen, wir verstehen eine Erscheinung, wenn wir sie unter einen bereits bekannten Begriff eingeordnet haben. Diese „Verstandestätigkeit“ ist es, welche Kant im Auge hat, wo er von der Bearbeitung der sinnlichen Wahrnehmungen durch den Verstand spricht, durch welche allererst „Erfahrung“, „ein Ganzes verglichener und ver-

knüpfter Vorstellungen" geschaffen wird; solche Bearbeitung ist eben diejenige, welche gemäß dem Ökonomieprinzipe vor sich geht." Cornelius mochte sich selber darüber Rechenschaft schuldig geblieben sein, ob seine Auffassung der Ökonomie nicht gänzlich aus dem Rahmen des Empiriokritizismus heraustrat oder eigentlich die knappe, biologische Einfassung, die es da erhalten habe, sprenge. In Wahrheit sind beide Theorien aus Gründen, die sich aus dem ganzen Zusammenhang meiner Darstellungen ergeben, insbesondere aus dem, was ich über Psychologismus gesagt habe, zweifellos unvereinbar. Die eine knüpft an einzelne empirische Beobachtungen an und fügt sie notdürftig zum System. Die andere fragt ganz im Geiste des Kritizismus nach der Möglichkeit der Erfahrung, nach deren inhärenten Voraussetzungen. Dieser Begriff einer über das bloß Relative erhabenen absoluten Notwendigkeit erwies sich eben als Grenze jener von Avenarius vertretenen Weltauffassung. Mit seiner Problemstellung hat sie Cornelius bereits überschritten. In ihm vollzieht sich daher die Selbstaufhebung des Empiriokritizismus.

Das Prinzipielle, das die Epigonen geleistet haben, erscheint in diesen wenigen Bekundungen erschöpft. Das andere betrifft speziellere Fragen von untergeordneter Bedeutung. Man wird sich kaum verheimlichen können, daß die Erkenntnis dadurch wenig gefördert worden, daß sich in allen berührten Versuchen eine entschiedene logische Rückbildung kundgibt. Was bei Avenarius noch originell war, wird hier vielfach zur Trivialität, und was bei ihm bereits fragwürdig schien, artet hier völlig in die unverzeihlichste Begriffsverwirrung aus. Dieser Schule das Verdienst zuzusprechen, eine neue kulturspendende und universal ausgebildete Weltauffassung der Zukunft geschaffen zu haben, bezeichnet einen solchen Grad kritischen Unvermögens, daß jede Diskussion darüber überflüssig ist.

Wir wollen uns nunmehr wieder reicheren Zusammenhängen zuwenden. Ich habe zunächst die Frage aufzuwerfen, ob der Empiriokritizismus ein völlig isoliertes Gedankengebäude repräsentiert oder auf diesen Anspruch verzichten soll. Keinem, der die Entwicklung des modernen Denkens verfolgt hat, wird entgehen, daß das letztere bejaht werden muß. Der Empiriokritizismus hat seine Vorgeschichte, und dann steht er auch heute nicht einsam und verlassen, sondern läßt sich einem größeren Begriffsganzen eingliedern. Seine historischen Voraussetzungen reichen noch hinter Kant auf Hume, den eigentlichen Begründer des Positivismus zurück. Sie verdichten sich dann namentlich in der Philosophie eines Laas zu einem neuen Knotenpunkte, ohne daß seither ein wesentlicher Fortschritt zu verzeichnen wäre. Der Rahmen, in

den sich als Teilbestand der Empiriokritizismus von selber einfügt, ist die in unseren Tagen zu so rascher Blüte gelangte immanente Philosophie. In ihr gelangt freilich bloß die eine Seite, die antimetaphysische Grundrichtung, in ausnahmsloser Übereinstimmung zum Ausdrucke, während hinsichtlich der anderen, des Psychologismus, sich mannigfache Nuancen und Zwischenformen konstatieren lassen.

Es hätte keinen Sinn, die zahlreichen Vertreter dieser Weltanschauung, einen Rehmke, Schuppe, Leclair, Schubert-Soldern, Keibel, Bergmann einzeln vorzunehmen und ihr Verhältnis zum Empiriokritizismus zu erkunden. Im großen und ganzen ist ja mit dem Hinweis auf Antimetaphysik und Psychologismus bereits der springende Punkt bezeichnet. Weil uns aber ein wertvolles Dokument vorliegt, in dem dieses Verhältnis behandelt wird, ich meine den in der Vierteljahrsschrift publizierten offenen Brief Schuppes an Avenarius, so will ich bei demselben, der uns auch als nachträgliche Bestätigung einiger meiner wichtigsten Ausführungen dienen kann, mich ein wenig aufhalten.

Schuppe rechnet es dem Avenarius zu hohem Lob an, daß er in seiner Erkenntnistheorie dem naiven Realismus wieder zu seinem Recht verholfen habe und für die numerische Einheit eines verschiedenen Subjekten gegebenen Objektes eingetreten sei. Zu dieser Anschauung vermöge man sich aber erst dann aufzuschwingen, wenn man der irrigen Fiktion vom Bewußtsein als einem räumlichen Behälter der Objektswelt Herr geworden sei. Sonst habe man freilich ein Drinnen und ein Draußen und damit alle Kalamitäten der Externalisation und Projektion. Mit Avenarius vertritt er ferner die empiriokritische Prinzipialkoordination, die permanente Korrelation von Gegenglied und Zentralglied. Aber ebenda erklärt er den Standpunkt des letztgenannten für unzulänglich, ganz im selben Sinn, wie ich urteilen mußte. Avenarius nämlich kennt bloß das empirische, das psychologische Subjekt. Deshalb wird er haltlos zwischen naivem Realismus, Solipsismus und absolutem Idealismus herumgeworfen. Schuppe dagegen weist darauf hin, daß die Restituierung des natürlichen Weltbegriffes die Einführung des erkenntnistheoretischen Subjektes, des Bewußtseins überhaupt, notwendig mache. Das „Vorgefundensein" von Gegenglied und Zentralglied sei naiver Realismus. Ihre Vorfindbarkeit setze, als Zielpunkt des ganzen Regresses, eben jenes inhaltslose, abstrakte Subjekt voraus. Von der konkreten Beziehung zwischen Gegenstand und empirischem Ich müsse man prinzipiell die abstrakte zwischen Objekt und erkenntnistheoretischem Ich unterscheiden. Schon mit dieser streng

begrifflichen Analyse zeigt sich Schuppe ungleich weniger im Bann des Psychologismus befangen, wenngleich er in vielen andern nicht den Ansprüchen einer reinen Logik genügt. So vollzieht sich also innerhalb der immanenten Schule wieder der Übergang von der Psychologie zur Logik, und was bei Avenarius noch in schimmernder Zweideutigkeit, mit Unklarheiten jeder Art behaftet erschien, der Begriff des erkenntnistheoretischen Subjektes, gewinnt bei Schuppe festen Halt und wird zu gleicher Zeit ein Bollwerk gegen die relativierenden Kräfte des Empiriokritizismus. Um dieses einen Unterschiedes willen schon hätte Schuppe mit seinem Huldigungsschreiben vorsichtiger sein müssen: er sah bloß die eine Seite, die antimetaphysische, positivistische Tendenz, die mit den Ketten klirrte und sie zu sprengen vorgab, er sah aber nicht, was dahinter stand, jene Verbindung von Relativismus, Psychologismus, Empirismus, die also zuletzt in den Skeptizismus überging. Oder mit andern Worten: Schuppe ist Kantianer mit Ausscheidung aller Metaphysik und unter möglichster Restriktion des Dualismus; Avenarius dagegen ist, sit venia verbo, der unkantischeste Denker seiner Zeit, wie im Früheren genugsam erwiesen.

Die Immanenz, der exklusive Phänomenalismus, ist also das gemeinsame Band, und er kann auch als ein Zeichen der Zeit gelten. Was diese typische Abneigung zu bedeuten habe, läßt sich nicht in wenig Worten sagen. Teils ist freilich der extrem praktische Sinn, das ganz auf die Bedürfnisse der Gegenwart eingestellte Interesse der modernen Welt schuld. Nach greifbaren Tatsachen verlangt sie: deshalb sitzt heute die Wissenschaft am Steuer, und die Philosophie darf ihre Habseligkeiten irgendwo aufs Hinterdeck flüchten.[1]) Aber es kommt noch manches andere dazu. Nicht Heroismus, Vernunftstolz ist es, was sich gegen die Metaphysik stemmt, sondern ein skurriler Oberflächensinn, Instinkthaß gegen alles Problematische, abgründlich Rätselhafte, Furcht vor den Mysterien, die da entschleiert werden sollen. Man hat heute ein Wort, dahinter sich die wahren Motive des Phänomenalismus verbergen, den Positivismus. Von dort aus ertönt der Werberuf: und unzählig Volk strömt täglich scharenweise hinüber.

[1]) Diesen unphilosophischen, antiphilosophischen Charakter der modernen Kultur haben übrigens bereits einige bedeutende Schriften zum Gegenstand der Polemik gemacht. Nennenswertes hierüber findet sich bei Chamberlain, „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts"; Weininger, „Über die letzten Dinge", in der Studie: „Die Kultur, ihr Verhältnis zu Glauben, Fürchten und Wissen"; Ziegler, „Das Wesen der Kultur", S. 33 sqq. Das Kulturproblem habe ich auch in dem Buche „Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart" berührt.

Der Relativismus ist bloß eine andere Ausdrucksform. Er entspringt demselben Bedürfnisse, derselben Bedürftigkeit. In der Anschauung, es gebe ein Sein immer bloß in Beziehung zu fremdem Sein, niemals an sich selbst, liegt eine Abwälzung der Verantwortlichkeit, eine Flucht vor der Schwere eines absoluten, überzeitlichen Wertes. Wo alles wird, da ist nichts: und wo nichts ist, da hat auch die Ethik ihr Recht verloren.

In der passiven Hingabe an die Phänomene, der beinahe weiblichen Anschmiegsamkeit an sie, ist dasjenige zu suchen, was ich Impressionismus genannt habe. Mit Vorbedacht wählte ich ein Wort, das auch, das vorwiegend der ästhetischen Sphäre angehört, denn es galt mir, den Zusammenhang zwischen Kunst und Philosophie ein wenig zu verdeutlichen. Vielleicht ist es überflüssig, darüber noch viel Worte zu machen. Manchem wird jetzt schon dasjenige klar geworden sein, worauf es mir im wesentlichen ankommt: daß die Verzichtung auf Werte, Maßstäbe, Ideen, Normen der Preis ist, mit dem unsere impressionistische Kunst ihre Naturtreue, Stimmungskraft und Seelentechnik bezahlt. Sie schafft nicht mehr, sie reproduziert. Auch sie huldigt dem Prinzip der reinen Beschreibung.

Deshalb ist denn auch in unserer Zeit, die an der Oberfläche einen seichten Individualismus kultiviert, der Sinn für Persönlichkeit in des Wortes wahrem Verstande so, wie ich sie in meiner Analyse des historischen sowie des elementaren Menschen zu deduzieren suchte, so ganz geschwunden. Man versteht darunter entweder die Borgianaturen, die kalten Verächter aller Menschheit und Menschlichkeit, oder jene Virtuosen des Willens, jene Jongleure, die in der Art ihrer Lebensgestaltung eine grandiose Technik üben, aber nicht aus der Tiefe der eigenen Seele schöpfen, um sich aktiv nach dem Ideale innerlich umzuschaffen. Der Begriff der Persönlichkeit steht eben zwischen Metaphysik und Immanenz: vor allem verlangt er Teleologie. Denn Persönlichkeit ist höchste Einheit, und eine solche erscheint weder durch Biologie noch durch empirische Psychologie gewährleistet.

Dem Psychologismus vermochte ich hier noch nicht gerecht zu werden: meine Schrift enthält bloß den Ansatz zu seiner Kritik, denn er reicht so weit hinunter, so weit hinauf, daß es unmöglich ist, den ganzen Umfang in so kurzer Zeit zu durchmessen. Er entspricht dem extrem anthropozentrischen Charakter unseres Zeitalters: er will die theoretische Rechtfertigung des Verfahrens sein, das alles sub specie hominis betrachtet, das darum auch in der Metaphysik bloß psychologische Analogien

sieht. Aus dem gleichen Grunde sind Biologie und Psychologie gegenwärtig so sehr in den Vordergrund, ja direkt an die Stelle der philosophischen Spekulation getreten. Das verträgt sich sehr wohl mit dem, was ich über den Relativismus sagte. Denn auch an sich selber sucht der Mensch nicht das zeitlos Ewige, sondern wieder bloß das Menschlich-Allzumenschliche festzuhalten, was zwischen Empfindungsanalyse und Psychophysik ungefähr in der Mitte liegt. Aber der Psychologismus hat auch eine Kehrseite: das ist der in ihm zum Ausdruck gelangte Antilogismus. In diesem enthüllt sich der geistige Charakter unseres Zeitalters wohl am deutlichsten. Die Feindseligkeit gegen das logische Prinzip erfüllt ihn in allen Dimensionen. Manches erweist sich da noch als Erbteil einer mißverstandenen Romantik. Der Niedergang des Hegelianismus hat den Anfang gemacht, und aus Schopenhauers Philosophie kamen neue, stärkere Anregungen. Die höchste Steigerung erfuhr der Antilogismus in Nietzsche, und in ihm hat man das innere Band zwischen „Jenseits von Gut und Böse" und dem „menschlichen Weltbegriff" zu sehen. Dieselbe Zurückweisung der Metaphysik, dieselbe Exklusivität der Erfahrung, und dieselbe Skepsis an der Kraft der Vernunft, als einer stabilen, unverrückbaren Instanz der Wahrheit. Avenarius hat freilich geflissentlich verschwiegen, was Nietzsche beinahe provokant in den Vordergrund schob: die Preisgabe des Wahrheitsideales als eines solchen, das in sich seine Begründung trägt. Aber nichtsdestoweniger ist die Übereinstimmung über jeden Zweifel erhaben. Wenn Nietzsche schließlich meint, wahr sei dasjenige, was die Kraftentfaltung des Menschen fördere, so ist die Avenariussche Vitalreihe, die in den höchsten Multiponiblen zum Weltbegriffe führt, ganz derselbe Gedanke in zweiter, und auch nicht einmal verbesserter Auflage. Damit ist an Stelle des alten transzendenten und des neueren immanenten ein ganz neuer, der biologische Wahrheitsbegriff, getreten. Wahr ist das, wodurch ein Maximalquantum von Eiweißstoffen im Organismus angesetzt und der Stoffwechsel beschleunigt wird. So etwa lautet diese Definition in extenso.

Aus ihr spricht aber ein ganzes Zeitalter: denn hier kommt beides zusammen, der praktische Sinn und der Haß gegen das Logische, gegen die reine Vernunft. Niemals hat die Begriffsverwirrung, die Anarchie der Begriffe diesen Höhepunkt erreicht. Nie ist eine solche Unsumme nichtssagender Schlagwörter, wie die breitgetretenen Phrasen der Pseudonietzscheaner und der Evolutionisten in der Masse in Umsatz gekommen. Aber ein noch deutlicheres Symptom ist jene geschmacklose

Mystik, die sich mit so viel Applomb vorschiebt. Da ringt im Grunde bloß die Unvernunft, die den Mut zu sich selber gefunden hat, nach Ausdruck. Von einer Gemütsvertiefung, einer Verinnerlichung, der die Schranken des rationalen Erkennens weichen müssen, kann nicht gesprochen werden. Höchstens von einer recht unreifen Sucht nach Schnörkeln, nach Hieroglyphen, nach logischen Umwegen. Es liegt darin eine an sich nicht ganz unberechtigte Reaktion gegen den wissenschaftlichen Eigendünkel, der aber in das äußerste Extrem fortgeführt wird und sich in einen gehässigen Obskurantismus verwandelt. Und wenn dann bisweilen das Dogma heraufbeschworen wird, um der „Teufelshure" Vernunft sicherer Herr zu werden, so darf das nicht mehr wundernehmen. Die Erkenntnis muß wieder gefestet werden, daß wahre Logik und wahre Mystik einander nicht im entferntesten ausschließen, daß der menschliche Geist nicht der Feind des menschlichen Gemütes ist.

Was aber wird das Ende solchen Treibens sein? Eine Weile hält es wohl an, man nimmt die große Lüge ernst und glaubt an die eigenen Fiktionen. Mit einem Male indessen tritt Stagnation ein und die öffentliche Meinung beginnt zu versumpfen. Dann geht man bergauf, zum Ursprunge, und entdeckt, daß die Quellen trübe sind.

Meine Aufgabe ist damit vollendet: sie reicht nicht über die Gegenwart hinaus. Ahndungsvoll der Zukunft vorzugreifen, ist ihre Sache nicht: dazu bot das Thema, an das sie angeknüpft hat, bei aller inneren Reichhaltigkeit zu wenig Perspektiven. Sie ging von einer philosophischen Persönlichkeit aus, um eine philosophische Theorie darzustellen, nicht um ihrer selbst willen, vielmehr als das Extrem eines denkbaren Standpunktes und dann wegen ihrer weiteren Beziehung auf den Geist des Zeitalters. Denn wie ich ihn reproduziert und wie ich ihn kritisiert habe, zeigte sich der Empiriokritizismus nicht bloß als eine Summe von Lehrsätzen, die in bestimmten Fachwissenschaften ihren Geltungsbezirk besitzen, sondern als eine umfassende theoretische und praktische Weltanschauung, die auf den Gesamtinhalt des modernen Lebens Einfluß üben müßte, nicht bloß als eine erkenntnistheoretische und metaphysische, sondern vor allem als eine kulturelle Möglichkeit.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Verlag von **Ernst Hofmann & Co.** in **Berlin W 35**, Derfflingerstr. 16

Von demselben Verfasser erschienen:

Nietzsches Lehre

in ihren Grundbegriffen

Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen

Eine kritische Untersuchung

141 Seiten — Groß-Oktav — M. 3,20 = Kr. 3,70

Gegenwart: Wien beschert uns seit einiger Zeit philosophische Köpfe von ganz besonderer Schärfe und verwegener Feinheit des Urteils, wir zögern nicht, Ewald in diese Reihe zu stellen. Er erweist sich als ein **Nietzsche kongenialer Denker** . . .

Mit seltener Einmütigkeit hat die Kritik der hervorragendsten Gelehrten und angesehensten Organe dieser Schrift ungeteilte Anerkennung ausgesprochen. **Der Verlag.**

Romantik und Gegenwart

I. Band

Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart

XIX + 227 Seiten Groß-Oktav. Preis M. 4,50; eleg. geb. M. 5,50

Als weitere Bände sind in Vorbereitung

II. Band

Die Weltanschauung der Romantik

III. Band

Das neue Deutschland

Jeder Band ist durchaus selbständig und ein in sich abgeschlossenes Ganze.

Aus der Einleitung: . . . Man hält die Romantik für die Vorbereitung, für ein bescheidenes Vorspiel unserer Kultur. Hat man nicht Goethe den Vorgänger Darwins, Fichte und Hegel die Karl Marxens genannt? Darin aber liegt jene völlige Wertverdrehung, die unser Kulturbewußtsein verdunkelt. Abhängig sind wir und unsere Probleme von denen der Romantik. Als solche Probleme erschienen mir besonders Evolutionismus, Naturalismus, Symbolismus und Sozialismus, sowie andere geschichtsphilosophischer sowie individualistischer Natur. Alle aber ließ ich in dem gemeinsamen Grundproblem des Individualismus einmünden, da in ihm Gegenwart und Romantik am innigsten zusammenhängen. Dieses habe ich nacheinander im Staatsproblem, im Problem der Kunst, im Religionsproblem und im erotischen Problem zu erfassen gesucht . . .

Um der Gegenwart willen habe ich die Geister der Vergangenheit heraufbeschworen, freilich aber auch **gegen** die Gegenwart . . .

Druck von F. E. Haag, Melle.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
BERKELEY

Return to desk from which borrowed.
This book is DUE on the last date stamped below.

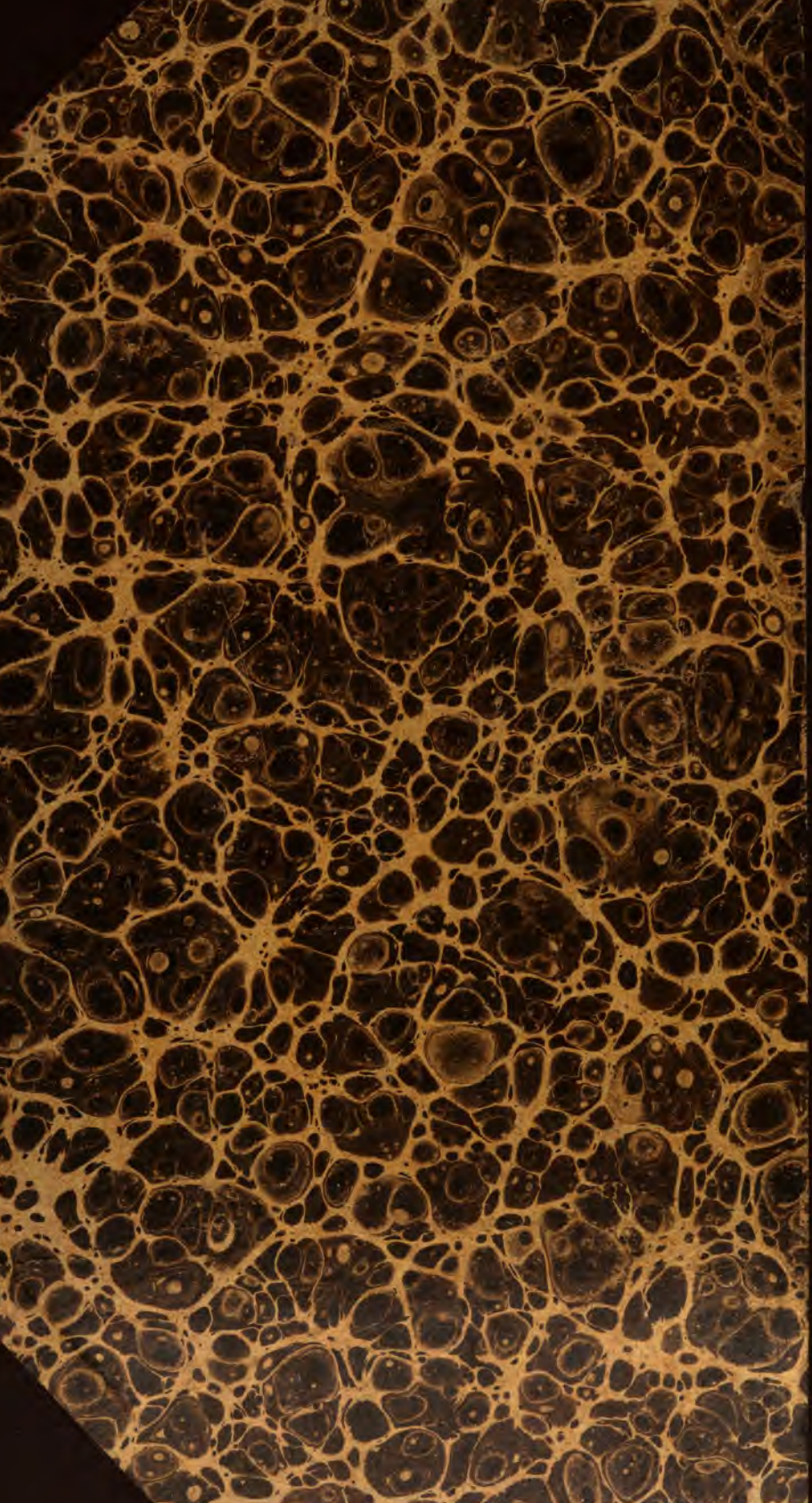
'52

SEP 7 1955 LU

REC'D LD

DEC 23 1957

LD 21–95m–11,'50(2877s16)476

YC 31073

B3207
E9